IRÉNIKON

Tome XXIV. 2e trimestre 1951.

Mystique catholique et mystique protestante.

Y a-t-il une mystique réformée ? A cette question, nos frères protestants répondent d'ordinaire par une prudente réserve, sinon par la négative, et il nous arrive de taxer de froideur puritaine l'expression de leurs relations avec Dieu. Il nous arrive aussi, refusant notre crédit à des réticences que nous comprenons mal, et confondant par une optique défectueuse les exagérations des sectes non-conformistes avec l'authentique tradition des Réformateurs, de prêter indûment à celle-ci les formes les plus aventureuses et les plus équivoques de l'expérience religieuse. Information superficielle ou préjugé ? L'un et l'autre peuvent entrer en part dans ces jugements. Voilà pourquoi il ne sera pas sans utilité de reprendre l'examen de ce délicat problème, en conduisant notre enquête dans un esprit parfaitement irénique. Ce faisant, nous constaterons sans doute de graves divergences entre la position spirituelle des protestants et la nôtre — car toute mystique est, plus ou moins, conditionnée par une dogmatique et elle est tributaire d'un atavisme religieux — mais nous aurons chance aussi, en un objet qui transcende tellement nos concepts et nos raisonnements, de découvrir l'existence d'une base d'accord entre toutes les âmes chrétiennes favorisées de l'Esprit-Saint ; peut-être enfin, du point de vue de la théologie œcuménique soupçonnerons-nous des virtualités de rapprochement.

Encore que cette méthode puisse prêter le flanc à la critique, nous n'hésiterons pas à prendre notre point de départ en des notions étudiées de longue main par les théologiens catholiques et qui ont acquis, chez nous, valeur d'enseignement commun. Ce n'est pas — qu'on veuille bien nous l'accorder — que nous soyons impatients de faire saillir des oppositions entre deux courants de pensée d'inspiration si différente. Nous cherchons seulement à défricher un terrain passablement embroussaillé et, pour satisfaire un légitime besoin de clarté, il nous paraît obvie de commencer par l'examen des solutions qui nous sont les plus familières. Ainsi d'ailleurs, nous sentirons mieux les réactions des Réformés et la véritable raison de leur attitude.

* * *

Comment conçoit-on, dans le catholicisme, le problème de la vie mystique ?

La connaissance mystique s'oppose, d'une façon générale, à la connaissance rationnelle et discursive : elle procède par intuition, instinct, divination. Il s'agit ici de la connaissance de Dieu obtenue par une certaine expérience directe, que celle-ci implique ou non (à titre seulement de *disposition*, non de *cause*) un effort pour y parvenir.

La connaissance mystique formellement entendue est toujours le résultat de touches directes du Saint-Esprit dans une âme : cette expérience, de caractère essentiellement *passif*, constitue ce que l'on appelle l'« état mystique » proprement dit.

Par rapport à l'oraison qui est le lieu d'élection de la vie mystique — son foyer, son centre de ravitaillement, comme on l'a très justement dit — l'« état mystique » coïncide avec la « contemplation infuse » octroyée à l'âme par le jeu des Dons du Saint-Esprit (dons supérieurs de science, d'intelligence et de sagesse). Franchie cette étape,

comme l'enseigne lumineusement saint Thomas, il y a prévalence du régime des Dons sur celui des Vertus. Certes, l'âme reste toujours dans l'ordre de la foi *(de non visis)*, mais tandis que, jusque-là, elle conduisait elle-même son oraison par une suite d'actes de foi et charité, c'est maintenant l'Esprit qui « fait oraison » en elle, c'est l'Esprit, pour ainsi dire, qui l'« agit ». A l'état de contemplation infuse peuvent se joindre des phénomènes mystiques de caractère miraculeux : extases, visions, révélations, phénomènes de lévitation, etc. : retenons, une fois pour toutes, qu'ils ne sont pas essentiels à l'état mystique et que, de l'avis unanime des maîtres, ils sont, en soi, d'un ordre inférieur à la contemplation elle-même (celle-ci appartient à la catégorie du surnaturel *essentiel*, ceux-là relèvent seulement du surnaturel *modal*).

En deçà des états proprement passifs, une âme fervente sera peut-être douée de dispositions très favorables à la vie mystique, elle pourra s'en rapprocher par une oraison que la grâce simplifie de jour en jour et que traversent, par instants, les impressions de l'Esprit-Saint, il lui sera loisible de désirer une intimité toujours plus profonde avec Dieu : néanmoins elle n'a pas encore été admise dans le « jardin fermé » et, quelle que soit sa générosité, il ne dépend pas d'elle d'en franchir la clôture : c'est là un pur don de Dieu.

Envisagée dans sa structure théologique, nous dirons que la vie mystique se présente comme un développement (normal, quoique très rare, selon les uns ; miraculeux, selon les autres) de la grâce sanctifiante ; qu'elle est l'épanouissement du septénaire des Dons, lequel perfectionne l'organisme des vertus infuses en suppléant à leurs insuffisances pratiques, et rend l'âme parfaitement disponible à l'action du Maître intérieur.

De bonne heure, en effet, la tradition patristique a soupçonné une relation étroite entre le texte d'Isaïe con-

cernant les sept « esprits » (c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit) qui reposent sur le Messie, et l'économie de la grâce décrite par saint Paul. De ce rapprochement il résulte, comme une conséquence immédiate, que toute âme unie à Dieu participe à ces mêmes « esprits » (ou « dons »). Et c'est là, au demeurant, une nécessité, que saint Thomas a très bien mise en relief. Dans notre cheminement vers Dieu, explique-t-il, nous ne serons jamais en pleine possession du principe de notre vie surnaturelle. Nous sommes, et resterons toujours, des élèves et des enfants ; nous aurons donc toujours besoin d'un pédagogue qui se mette à notre portée, d'une mère qui nous tienne par la main et nous conduise ; et, bien loin de diminuer au fur et à mesure de notre ascension dans les voies spirituelles, ce besoin, au contraire, ne fera que grandir : car, dans le même temps, les exigences de Dieu se révèleront plus impérieuses. Il appartient au Saint-Esprit de jouer, par rapport à nos faibles âmes, ce rôle de pédagogue, de maître affectueux, de guide quasi maternel ; c'est Lui qui, remédiant aux déficiences pratiques des vertus théologales et morales (non seulement dans les passes difficiles et héroïques, mais même dans la grisaille des jours pareils) aidera l'âme fidèle à franchir les obstacles et la portera jusqu'aux sommets des béatitudes.

Certes, la tentation était grande pour les théologiens scolastiques d'élaborer, dans la ligne de ces principes généraux, toute une psychologie des dons, qui s'efforcerait de découvrir à chacun d'eux une physionomie particulière et de déterminer son comportement *sui generis* par rapport à la vertu correspondante. Ils y cédèrent, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas. Effort louable et bienfaisant, on n'en saurait douter, mais qui ne laisse pas aujourd'hui de sentir son moyen âge. Cadre ingénieux, mais un peu artificiel, où les citations bibliques, produites par manière de preuves, se trouvent quelque

peu à l'étroit dans la thèse qui leur est assignée. Disons-le franchement : si la notion de Don a sa place parfaitement justifiée dans la dogmatique de la Grâce à côté de la Vertu, l'économie systématique du septénaire — qui n'a d'ailleurs jamais été sanctionnée par le magistère de l'Église — n'entre pas dans l'architecture d'ensemble, sinon à titre d'ornement : elle ne doit pas figurer dans une « théologie du minimum ».

Si donc l'on voulait réduire à l'essentiel l'articulation de la théologie mystique sur le dogme de la Grâce, il suffirait, nous semble-t-il, de dire ceci : 1) la vie mystique est en corrélation intrinsèque avec le dogme de la grâce sanctifiante (celle-ci, par définition, étant considérée comme produisant dans l'âme une sainteté intérieure) ; 2) la vie mystique implique la notion de degrés ou de croissance de la Grâce en nous.

Il reste à rappeler que l'itinéraire des ascensions spirituelles a été tracé par ceux et celles qui en furent les bénéficiaires. Doués d'une faculté d'introspection hors de pair, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, pour ne citer que les plus célèbres, ont été capables, non seulement de nous décrire leur cas personnel, mais, profitant de leur expérience des âmes élevées à ces bienheureux états, ils ont pu également déterminer, avec une étonnante approximation, les normes de la vie mystique. Si singulière que soit l'action de Dieu dans une âme, c'est un fait qu'elle présente en ses résultats certains traits de stabilité qui se peuvent circonscrire en lois psychologiques. Mais il va sans dire qu'en pareille matière, on n'obtiendra jamais de solution claire : il restera toujours une large place pour le facteur personnel et pour la conjecture.

Il serait superflu d'entrer ici dans plus de détails. Signalons toutefois que nos mystiques s'accordent tous sur une donnée d'expérience qui leur paraît indiscutable et sur quoi nous devons leur faire crédit : c'est que les voies

de l'ascèse, comme aussi les méthodes d'oraison n'ont d'autre valeur que de préparation matérielle par rapport aux états mystiques subséquents. Ce serait une lourde erreur que de les comparer au *Gradus ad Parnassum* des virtuoses : elles veulent seulement placer l'âme dans les dispositions les plus favorables pour recevoir le don divin, la tenir en haleine de foi et d'amour. Elles ne sont pas même strictement indispensables. Le religieux fidèle à son oraison s'exonérera tôt ou tard de la méthode, il finira par jouer au-dessus des règles comme le compositeur entraîné ; cela est si vrai que l'on rencontre des âmes très avancées dans l'union avec Dieu, qui n'ont jamais pratiqué de méthode. Les saints ne sont pas non plus tous des jeûneurs bien qu'ils soient tous des mortifiés : ils ne sont pas tous astreints à la discipline des cloîtres, mais l'on rencontre, dans le tourbillon des affaires et les obligations de la vie mondaine, des hommes et des femmes qui ne quittent pas la présence de la Sainte Trinité. *Toute* âme fervente a compris la nécessité du portement de croix, elle garde d'instinct le contact avec l'ascèse : en préservant l'huile de sa lampe pour la visite de l'Époux, elle témoigne de sa fidélité aux avances de Dieu.

Je me demande si nos frères protestants, même ceux qui se croient les mieux informés des choses catholiques, se rendent suffisamment compte de ces nuances et s'ils peuvent même soupçonner le caractère absolument original et transcendant de notre mystique—ce qui pourtant n'échappait point à Bergson. Ont-ils même entrevu qu'un abîme séparait l'état mystique tel que nous l'avons défini, de toutes les démarches d'allure plus ou moins pélagienne qui tenteraient de le ravir ?

C'est là pourtant le nœud du problème, et quand on l'a compris, on ne prête plus guère attention aux critiques qui sont fréquemment opposées au catholicisme par assimilation des méthodes en vigueur dans son monachisme

au Batki-Yoga des Hindous ou aux excitations factices de la *Christian Science*. Nous ne saurions trop le répéter : la mystique catholique n'est pas « à force de poignets ».

* * *

Aurons-nous plus de chance, à notre tour, pour exposer correctement le point de vue de nos frères protestants ? Ne nous flattons pas d'y réussir, tellement il est malaisé de saisir par l'extérieur la pensée d'autrui quand, partant de principes différents des nôtres, elle se développe dans une mentalité qui nous est étrangère. Au surplus, il ne s'agit pas seulement ici de saisir une pensée abstraite, mais l'expression d'une vie très mystérieuse. Nous nous y appliquerons cependant de notre mieux, moins en critique qu'en informateur, et en puisant aux meilleures sources.

Il est un fait que nous devons souligner tout d'abord, c'est la défiance du théologien protestant à l'endroit du mot *mystique*, — l'un des « slogans », il faut bien l'avouer, mis sur le marché, dans les acceptions les plus diverses, par des littératures dénuées de toute rigueur scientifique.

« Le mot mystique, nous dit-on, est d'origine païenne (le myste, c'est l'initié aux mystères sacrés)... Il est absent de la Bible. On ne le trouve dans aucune concordance... Le mot mystère est cependant une fois dans l'Évangile, et plusieurs fois dans l'œuvre de saint Paul. A-t-il trait à une réalité spirituelle qu'on pourrait appeler le mysticisme évangélique, et que contient-elle ? » [1]

Question cruciale, en effet. Le protestant redoute que la réalité recouverte par le mot n'appartienne pas au contenu de la révélation et qu'en adoptant le mot, on ne fasse infidélité à la Parole. Fort bien. Mais nous ne saurions pourtant renoncer au mot, qui a quelque chose à dire et

1. A. Schlemmer, *Y a-t-il un mysticisme réformé ?*, dans *Bulletin de la Société calviniste de France*, décembre 1935, p. 2.

qui est irremplaçable de l'avis même de ses détracteurs. Nous le garderons donc, mais nous prendrons soin d'en contrôler la signification protestante, en regard de la signification catholique que nous connaissons déjà.

En quel sens le mot mystique peut-il être reçu par les protestants, et pourquoi donc d'abord l'acception catholique que nous avons rappelée plus haut trouve-t-elle si peu d'écho dans une conscience réformée ? Cela tient à son support dogmatique, ainsi que nous allons le montrer.

Au fond, c'est toute notre interprétation de la grâce qui est ici en jeu. Faisant litière de la théologie traditionnelle, Luther avait rejeté la grâce sanctifiante. A la justification intérieure, qui crée en nous l'« état de grâce », il avait substitué la justification extérieure (fiduciaire) : celle-ci est obtenue — dans un acte de foi — par la saisie personnelle de la justice du Christ, qui « couvre » le péché. Il est manifesté que ce radical changement de position — qu'on lui prête habituellement en s'appuyant sur une foule de textes très clairs [1] — s'oppose de tous points à la thèse catholique de la grâce intérieure. Mais, représente-t-il, tel quel, la pensée authentique et complète du Réformateur ? C'est une question qu'il serait bien utile de reconsidérer. De bons juges, aujourd'hui, parmi les protestants, affirment que, sur ce point comme sur ceux de la répudiation du libre arbitre ou de l'éviction de l'humanisme, le trop vigoureux coup de barre de Luther l'aurait entraîné au-delà de ses vraies intentions ; ses boutades à l'emporte-pièce demanderaient un certain tempérament pour être justement appréciées, elles auraient surtout une valeur de symbole contre les abus d'une scolastique décadente.

En réalité Luther s'en serait tenu à la théorie que mit

1. Voir *La Liberté du Chrétien* (surtout la deuxième partie), dans *Luther, les grands écrits réformateurs*, Aubier, 1944.

en relief son confrère l'augustinien Jérôme Séripando, de la double justification (extérieure et intérieure tout ensemble, celle-ci conditionnée par celle-là). Il vaudrait la peine d'étudier ce point de critique [1]. Quoi qu'il en soit, ce qui subsiste de la tradition réformée, c'est une barrière infranchissable dressée entre l'homme (dont la nature est dite absolument corrompue) et la divinité, — barrière qui décourage non seulement toute tentative de collaboration de l'homme à son salut [2], mais même toute reprise (ou amélioration) de la nature par la grâce, et par conséquent, dans l'ordre mystique, toute préparation efficace de l'âme à l'oraison.

On sait que Calvin a maintenu et renforcé la barrière en donnant sa plus forte et exclusive expression au *Soli*

1. Ce qu'il convient de bien marquer ici, c'est qu'en découvrant la grâce, Luther découvre expérimentalement le Dieu-personne, et cela d'une façon absolument authentique et originale, quoique en aient pensé des historiens de parti pris comme Denifle.

« Il y a dans la vie de Luther, nous écrivait le R. P. Louis Bouyer, excellent juge en la matière, non seulement une illumination de principe, mais une expérience prolongée et de plus en plus pénétrante de ce qui s'est révélé à lui peu à peu comme le fait fondamental du christianisme : le salut est un don, un don gratuit et immérité que Dieu fait à l'âme par le Christ ». Lorsque Luther découvre cette vérité dans *Romains*, VII-VIII, « c'est que son exégèse de ces chapitres (de l'avis même des exégètes luthériens actuels) est bien plus la projection géniale dans ce texte de ce qu'il avait éprouvé qu'un exposé objectif du système paulinien ».

La mystique protestante qui semble s'arrêter à cette nouvelle conscience de soi en découvrant la grâce de Dieu, dépasse cependant le sujet : elle se leste d'« objectivisme » dans l'amour et la familiarité avec le Christ et dans la foi en la présence réelle. Par là, affirme encore le P. Bouyer, elle s'apparente à la mystique de saint Bernard, de l'Imitation et de Suso.

2. Contrairement à ce que pense, un peu cavalièrement, la critique vulgaire du protestantisme, le protestant n'est pas dispensé de rendre à Dieu le *témoignage des œuvres* : sa vie doit être « un perpétuel sacrifice d'action de grâces » au Christ qui l'a racheté. Cfr les belles considérations de J. de Saussure, dans *Crois-tu cela* ? Paris, « Je sers », p. 177-179. Pareillement, M. Gravier venge Luther du grief de quiétisme. Cfr son *Introduction à Luther*, Aubier, 1944, p. 57-58.

Deo Gloria. Écoutons l'un de ses récents interprètes nous le rappeler avec vigueur, à propos de quelques versets de l'*Exode* (XIX, 7-25) [1] :

« Tu fixeras au peuple des limites tout alentour de la montagne » (12). « Somme le peuple de ne point faire irruption vers l'Éternel pour regarder » (21). « Que les prêtres et le peuple ne franchissent point les limites fixées pour monter vers l'Éternel » (24).

« Cet ordre répété comme un refrain, écrit M. le pasteur Roland de Pury, nous rappelle une chose essentielle et terriblement oubliée : c'est que le salut n'est pas, comme naturellement on le pense, la suppression, mais bien au contraire, le rétablissement de la frontière entre Dieu et l'homme. L'homme racheté est remis à sa véritable place. Le péché dans son essence même est de vouloir être plus qu'un homme, et que Dieu soit moins que Dieu. Le péché est de vouloir mélanger l'homme et Dieu. Faire irruption vers l'Éternel, c'est la suprême tentative de la convoitise religieuse. Il ne peut y avoir de communion entre l'homme et Dieu que là où l'homme est vraiment homme et où Dieu est vraiment reconnu comme Dieu. La communion avec Dieu est dans la Bible précisément l'inverse de toute confusion panthéiste ou mystique. Elle s'accomplit de part et d'autre de la limite fixée ».

Et après avoir affirmé que, sous le régime du Nouveau Testament, les choses n'ont point été changées sous ce rapport — le Dieu du Sinaï n'étant pas autre que le Dieu de l'Évangile et le Christ préservant sa divinité contre les indiscrétions par l'incognito — on reproche aux catholiques de ne pas respecter la frontière sacrée :

« Il semble qu'une telle indiscrétion ait été érigée en science dans l'Église romaine, par une certaine mystique qui n'arrête pas de franchir les limites fixées et parle complaisamment de « fusion », de « perte », d'« immersion », de « liquéfaction », de notre être en Dieu ».

1. *Le Libérateur* (second cahier biblique), Lyon, p. 61-64. La place nous manque pour multiplier les citations. Disons seulement que cette note barthienne est tellement fondamentale qu'elle se fait entendre en tous les écrits de l'auteur. Signalons ses très beaux livres : *Présence de l'Éternité* et *Pierres vivantes* (DELACHAUX et NIESTLÉ).

Le parti est net, et nous ne pouvons maintenant nous faire illusion sur la sévérité avec laquelle on nous juge et condamne.

Il y aurait bien à dire sur cette conception des « limites » demeurées inchangées sous le régime de l'alliance nouvelle. Ne pourrait-on soutenir au contraire que la loi d'amour a singulièrement facilité les relations de l'homme avec Dieu, sans préjudice, il va sans dire, de la transcendance divine, et que si la venue du Christ a marqué un progrès radical, ce progrès nous est rendu particulièrement sensible, dans l'abaissement des frontières.

Toutefois je ne retiendrai de cette page du pasteur de Pury qu'une double leçon, en dehors de toute intention de controverse. Elle nous fait comprendre d'abord pourquoi beaucoup de protestants nous assimilent, sans plus, aux fauteurs des mystiques anthropocentriques et panthéistes ; d'autre part, comment nous avons pu nous-mêmes nous illusionner au point de confondre le courant original de la mystique réformée avec les nombreux courants dérivés de lui — mysticisme des sectes, « méthodes » wesleyenne et piétiste, thérapeutiques du *Mind Cure* ou de la *Christian Science*—qui se sont chargés, chemin faisant, de beaucoup d'éléments impurs.

La première confusion est une méprise pure et simple, notre doctrine mystique s'étant toujours affirmée pleinement théocentrique ; et, si le langage de quelques-uns de nos spirituels a pu donner le change sur leur orthodoxie, l'Église a désavoué ces excès de langage. Quant à la seconde confusion, qui est notre fait, elle trouve en partie son excuse, croyons-nous, en des ouvrages tels que l'*Expérience religieuse* de William James, dont la documentation et les jugements éclectiques nous ont conduits à penser que ce livre représentait l'opinion moyenne du protestantisme, tandis qu'il n'en est rien. Certes, l'authentique courant de la spiritualité protestante s'y rencontre abondamment,

mais il mêle ses eaux à d'autres courants qui ne lui sont que lointainement apparentés. Tous ces témoignages sont considérés du point de vue du psychologue, et non du métaphysicien, et les différences profondes ne sont pas suffisamment décantées. Mise en regard de la documentation de William James, la page toute barthienne de M. de Pury remplit l'office de catalyseur : elle nous rend immédiatement le service d'isoler le courant qui seul ici nous intéresse.

Toutes les observations du maître de Harvard sont centrées autour de la « conversion » : c'est là, aux yeux de tout protestant, le phénomène mystique par excellence, et il doit d'abord retenir notre attention.

Après qu'elle a ressenti son néant en face du mystère impénétrable de Dieu, au sortir d'une crise plus ou moins longue, faite de lutte et d'effroi, devant le problème du salut, l'âme trouve enfin le bonheur et l'harmonie, elle se sent délivrée de son péché, appelée par le Dieu de miséricorde et d'amour. Donnée toute personnelle qui, dans le détail, échappe à l'analyse : s'il s'avise de décrire son expérience intime, celui même qui en est l'objet n'y parviendra jamais tout à fait.

Ce phénomène est souvent provoqué *(Christian Science*, méthode wesleyenne, *revivals)* ; il peut être aussi la conclusion lente et quasi normale d'un long débat (catholiques) ; mais, de l'avis des protestants, quelle que soit la longueur de la crise, le dénouement en est toujours subit. Il est intéressant de noter que le psychologue américain si féru de la théorie de la subconscience par laquelle il explique la plupart des conversions, ne rejette pas pour autant l'hypothèse d'une explication théologique, c'est-à-dire, en fait, l'intervention d'une puissance divine ; si sa méthode empiriste lui interdit toute induction en ce domaine, il se défend énergiquement du reproche de scepticisme et d'agnosticisme : Dieu, pour apparaître dans le champ de la con-

science claire, se servirait normalement des préparations du *moi subliminal*, et cette concession met à l'aise le croyant.

Quoi qu'il en soit, seuls nous intéressent ici les effets produits dans l'âme par l'explosion de la conversion. Ce sont, au dire de James : la disparition de toute inquiétude et de toute angoisse ; — la perception des vérités totalement inconnues ; — la transformation à vue du monde extérieur (de triste et de noir qu'il était, il s'auréole subitement de lumière et de beauté, de jeunesse et de pureté, et des visions peuvent accompagner cette transformation) ; — un changement radical au fond de l'âme, ou du moins l'engagement dans une vie nouvelle, qui peut être caractérisée par le mot de sainteté : état non pas sporadique, mais tenace et durable, malgré la décroissance fatale de l'enthousiasme au bout d'un certain temps ; — la certitude enfin d'un dépassement de ses propres limites et d'une authentique rencontre avec la divinité.

Ces effets, apparemment du moins, sont d'ordre mystique, et là-dessus théologiens catholiques et protestants pourront tomber d'accord.

Au demeurant les analyses de James se réfèrent autant à des conversions catholiques (à quelques nuances près, soigneusement notées) qu'aux expériences innombrables relevées dans les témoignages protestants. Mais l'insistance de l'auteur à n'étudier que le phénomène de la conversion — à l'exclusion de tout autre, car on peut dire que son chapitre sur le mysticisme n'est qu'un développement nouveau du même thème — prouve assez que ce phénomène tient, dans la vie du chrétien réformé, la place unique et essentielle.

Nous conclurons donc que s'il y a une mystique protestante, elle doit résider dans cette attitude première et quasi définitive de l'âme à la rencontre de son Sauveur : dans la conscience qu'en se convertissant, elle répond à un appel.

Mais ce que le psychologue nomme « conversion », le théologien le nomme « foi », et voici sans doute le principal aspect du problème. Nul mieux que le Dr. André Schlemmer n'a mis l'accent sur la qualité mystique de la foi protestante. Résumons ici l'excellente étude qu'il a consacrée naguère à ce sujet dans le *Bulletin de la Société du Calvinisme français* et reproduite dans *Foi et Vie* [1].

« La foi, écrit-il, est une expérience vivante et intime de Dieu... A son origine il y a toujours un contact direct avec Dieu. Nous restons aveugles devant l'existence, tant que Dieu lui-même, par un acte de son amour, n'a pas déchiré le voile qui nous empêchait de Le voir là où Il est, c'est-à-dire partout, en nous-même, dans l'univers (« les cieux racontent la gloire de Dieu ») et surtout dans sa Parole. C'est la main de quelqu'un marchant derrière nous sans que nous le sachions, soudain posée sur notre épaule, qui nous fait nous arrêter et nous retourner pour le regarder. Cette émotion religieuse, cette évidence, que Dieu la renouvelle ou non, l'homme ne peut l'oublier, même s'il la renie, car il a reconnu Celui qui donne à sa vie et à son être, une orientation et une réalité » [2].

Il va sans dire que pour le protestant, ce contact se manifeste par la Parole de Dieu, l'Écriture. Dans la Parole, Dieu communique son Esprit, et par la Parole, l'homme contrôle la voix de ce même Esprit qui se fait entendre à l'intérieur de sa conscience. Par la Parole, Jésus-Christ se révèle avec sa croix rédemptrice, et à travers Jésus-Christ, Dieu lui-même. De nombreux textes de Calvin, qu'il est superflu de reproduire ici, illustrent cette théorie toute classique.

La foi peut encore être considérée comme une clairvoyance des choses invisibles ; aussi de celles qui sont contenues et cachées dans l'Écriture. (Il est bien évident que, sans la foi, la « lettre » est morte et que le Christ ne révèle les mystères du Royaume qu'à ceux qui possèdent

1. Nous citons d'après le *Bulletin* (décembre 1935). Cfr *Foi et Vie*, novembre-décembre 1935.

2. *Ibid.*, p. 14.

es dispositions requises pour les recevoir). Elle livre le sens secret, réel, religieux des choses ; elle est la lumière qui éclaire tout homme en ce monde, montre la Providence partout, l'Amour partout. Relevons cette page si profondément chrétienne :

« Hasard, fortune, adventure, sont mots de payens, dont la signification ne doit entrer en un cœur fidèle » (Calvin). Nous savons donc que Dieu dirige notre vie. Nous savons qu'Il nous prépare pour la parole que nous recevons au culte et qu'Il prépare le culte pour la parole qu'Il veut nous donner ; nous savons qu'Il nous envoie le message qu'il nous faut pour comprendre et faire Sa volonté, dans notre lecture biblique, dans notre prière, dans la réciprocité des rencontres qu'Il combine, dans les événements qui ouvrent et qui barrent notre route, dans les maladies et les guérisons, les épreuves et les délivrances. Toute la vie est ainsi éclairée, quand la Foi nous donne cette clairvoyance intérieure, que Jésus compare à l'œil qui transmet la lumière au corps entier, et sans laquelle tout en nous et autour de nous n'est que ténèbres. Dans l'Écriture et dans notre vie, tout est ténèbre pour qui ne croit pas Dieu souverain ; tout est inondé de clarté par la Foi qui remet tout à Dieu. Toutes choses concourent au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qu'Il a choisis, et comme poursuivis jusqu'à ce qu'ils se donnent à Lui ; nous sommes donc à Dieu. Voilà les certitudes *vécues* que donne et sans cesse confirme la clairvoyance de la Foi : certitude de confiance et assurance renouvelée de l'amour de Dieu, aussi claire, plus claire même quand c'est la souffrance qui nous vient de Sa main, que quand c'est la joie »[1] !

Précisons que la foi protestante n'est pas concevable sans l'amour, elle est une perception de l'amour de Dieu et une réponse, en l'homme, à cet amour :

« Il lui est donc impossible de ne pas être éperdu de reconnaissance envers son Père céleste, dont l'affection vigilante l'entoure incessamment, en tout et partout. La Foi peut d'autant moins être abstraite de l'amour pour le Sauveur qu'elle sait que Jésus-Christ est victime volontaire, totalement volontaire, dans le sacrifice de son Incarnation comme dans celui de sa Passion, puisqu'Il est

1. *Ibid.*, p. 15.

Dieu. On ne peut donc pas opposer la Foi au mysticisme, en la distinguant de l'Amour [1].

Nous souscrivons sans peine à cette doctrine.

Enfin la Foi est un moyen de sanctification, et le *seul*, dans la ligne de pensée protestante :

« Tout nous vient de Dieu : l'appel et la réponse, puis, jour après jour, instant par instant, la charge qu'Il nous confie, la place qu'Il nous donne à tenir, le sacrifice qu'Il nous propose et les moyens de faire ce qu'Il nous demande : « le pain quotidien ». Être saisi par la Foi c'est n'être plus que vocation, c'est-à-dire consécration, abandon, attention et obéissance... La volonté de Dieu, par la grâce de Jésus-Christ, prend la place de celle de l'homme... » [2].

Mysticisme « bien incarné dans la vie ». Mysticisme « social », qui s'étend à tous les devoirs envers le prochain. On ajoute : mysticisme « souple », et l'on entend par là que Dieu seul en décide — et non pas l'homme — et qu'au gré de l'Esprit-Saint les points d'application en peuvent changer. Tel qui, répondant à une sollicitation de la grâce, s'engage dans le célibat, ne se liera pas pour autant par un vœu définitif, car il craindrait, par cet acte d'ascèse « choisie » et « préméditée », d'entraver le mouvement de l'Esprit, lequel pourra toujours, au bout d'un certain temps, suggérer l'état du mariage.

Laissons de côté cette interprétaion de détail pour ne retenir que l'impeccable logique du Dr. Schlemmer quand il affirme l'équation de la mystique protestante et de la Foi. Jamais, à notre connaissance, cette interprétation n'avait été présentée d'une façon aussi nette. Mais le fait qu'elle trouve un écho en maint ouvrage de spiritualité protestante nous garantit son authenticité. Ainsi, plus récemment, à propos de la réédition de *Vaillance*, de Ch. Wagner, M. le pasteur G. Marchal écrivait [2] :

1. *Ibid.*, p. 17.
2. *Bulletin*, p. 10.
3. *Évangile et Liberté*, 23 février 1944.

« Le Protestantisme est avant tout *religion*, avec ce que cela suppose d'élans passionnés, d'inquiétudes créatrices, de ferveurs jamais lasses, de véhémences prophétiques, de tristesses invaincues. Avec les Apôtres, le jour de la Pentecôte, nous avons bu le vin doux, mais celui-là seulement qui donne les saintes ivresses, et, sous les sobres et fortes consignes de « *Vaillance* », on discerne sans peine la veine mystique, la grande exploration religieuse, la vie intime du croyant avec son Dieu... »

De son côté, M. le pasteur A.-N. Bertrand, dont l'avis fait autorité dans l'Église réformée de France, écrivait [1] :

« Le Protestantisme *a* une doctrine, plus ferme et plus cohérente qu'on ne pense généralement ; mais il *n'est* pas, dans sa réalité dernière, une doctrine ; il est une discipline, ou si l'on veut une orientation de la vie *intérieure*. — Et nous disons bien de la vie *intérieure*, car « une discipline de vie » sans épithète, ce serait une morale ; et le protestantisme *a* une morale, comme il a une doctrine mais il *n'est* pas une morale, pas plus qu'il n'est une doctrine ; il est une piété, une attitude intérieure, disons plus explicitement une attitude devant Dieu, ou selon une expression chère aux Réformateurs, *une foi*. Ce qui constitue pour nous le croyant, c'est donc ce qu'il y a au monde de plus difficile à faire entrer dans des classifications ou des statistiques : le ressort caché de la vie intérieure ».

Enfin, toujours dans la même ligne, voici un propos entendu de la bouche d'un professeur de faculté de théologie protestante :

« Le protestant — et *tout* protestant qui a compris — est essentiellement mystique, car il peut, en ouvrant la Bible ou en communiant à la Cène, recevoir l'Esprit de Dieu. Tout protestant est mystique si, conformément à sa tradition, il sait prier dans un élan de cœur et sans formules apprises. Y a-t-il rien de plus « mystique » que la prière de ce huguenot qui disait seulement, le matin : « Seigneur, Ton serviteur se lève », et le soir : « Seigneur, Ton serviteur se couche » ?

Nous concevons maintenant pourquoi les protestants peuvent dire à la fois qu'ils ne sont pas mystiques, et qu'ils sont — ou devraient être — tous mystiques.

1. *Le Protestantisme.* Paris, Alcan, 1928, p. 50.

Ils refusent au mysticisme droit de cité quand on le leur décrit comme une méthode aboutissant à une union panthéiste qui ferait échec à la transcendance divine (position, répétons-le qu'un catholique réprouve pareillement), ou seulement comme le développement de la grâce sanctifiante ; ils admettent le mysticisme et même le revendiquent, pour autant qu'on l'identifie avec l'essence de la Foi.

* * *

Nous ne pouvons nous empêcher de penser, quant à nous, que la plate-forme mystique sur laquelle s'installent nos frères protestants est tout de même un peu étroite.

Il est assurément très intéressant de noter avec eux la qualité mystique de l'acte de foi, au sens où ils entendent celui-ci. Attitude noble et belle, qui est incontestablement le fruit de la grâce, et que l'Esprit-Saint peut, à son gré, faciliter par des touches directes : il n'est pas rare qu'il le fasse, dans les débuts, pour encourager les néo-convertis. Cette volonté de prier, cette attention concentrée sur la rencontre divine, cet élan de cœur, que favorise et dirige si heureusement la mémoire des textes bibliques : autant de qualités mystiques mieux conservées à coup sûr, sinon dans la doctrine, du moins dans la pratique commune de nos frères chrétiens ; qualités, disons-le en passant, où nous trouverions à nous enrichir, car notre abandon à l'*opus operatum* des sacrements nous fait trop souvent négliger cet instinct divin de la foi qui est à la racine de l'*opus operantis*.

Nous admettons donc sans réticence, quittes à la dépasser tout à l'heure — car elle n'est guère, en somme, qu'un propédeutique à la contemplation — l'attitude mystique de nos frères protestants. Mais, cela dit, nous nous plaindrons de ce que la théorie qu'ils en font nous arrive presque

toujours dépourvue de nuances et présentée sans aménité. Pourquoi faut-il qu'elle se pose en s'opposant ?

Que les protestants marquent nettement, voire vigoureusement leur position, qui les en blâmerait ? Il convient en effet, pour se faire entendre exactement, de parler clair. Mais pourquoi, au risque de méconnaître les faits les plus évidents, s'insurger avec indignation contre tout effort de l'âme qui s'engage dans les voies de l'ascèse *afin* de mieux faire oraison ; pourquoi assimiler notre théologie mystique à celle des sages Hindous (dont on dit d'ailleurs un peu vite qu'elle cache une métaphysique athéiste), ou à celle des vieilles religions à mystères ? Pourquoi confondre nos méthodes de spiritualité avec les entraînements des Wesleyens ou des Piétistes dont on s'accorde à stigmatiser le mysticisme douteux ? Pourquoi qualifier d'« érotique » le langage d'un Jean de la Croix et crier à la profanation ? Le langage de l'« amour » — ce terme seul est valable — est naturel à celui qui aime, et si l'Esprit l'a inspiré à l'auteur du *Cantique*, ce n'est pas seulement pour décrire les relations du Christ avec l'Église-Épouse, mais aussi pour insinuer les privautés de Dieu à l'égard des âmes qu'il a choisies. Celles-ci n'ignorent point que si elles sont réellement « filles de Dieu » par la grâce, elles ne peuvent se dire « épouses » qu'analogiquement et en termes de symbole ; elles ignorent moins que personne qu'elles sont à jamais impuissantes à se hausser d'elles-mêmes à la divine conversation, mais avec une humble reconnaissance elles accueillent la « descente de Dieu en elles », ce qui est proprement la définition de toute vraie mystique chrétienne. Pourquoi alors fixer des limites à Dieu, quand il est bien entendu que ce n'est pas l'homme qui les franchit de lui-même et que les sommets où Dieu l'élève demeurent toujours dans les sphères de la Foi *(de non visis)* ? Dénier à la théologie catholique ces posi-

tions essentielles c'est tout simplement la fausser, et c'est refuser indûment crédit au témoignage des saints.

* * *

Nous pouvons admettre, disions-nous, la position protestante, à condition de la dépasser. Mais peut-être, inconsciemment, s'est-elle dépassée elle-même.

Si les pages du Dr. Schlemmer nous apportent l'inappréciable bénéfice d'une extrême clarté, elles gagneraient, nous semble-t-il, à être traitées avec moins de rigueur géométrique et tempérées de quelques nuances. Nous sommes heureux, avec sa permission, de produire ici une note additionnelle qu'il a bien voulu nous envoyer :

« Bien entendu, nous dit-il, il y a des grâces qui sont reçues passivement par des âmes même très jeunes : il n'en faut pas douter puisque c'est un fait incontestable ; et ces grâces établissent même, en certains cas, la foi ; mais il me semble qu'on les trouve précisément au début des étapes de l'âme, marquant d'une façon claire une vocation, un ordre, une certitude, plutôt que comme le résultat, la récompense et le sommet d'un effort ».

Au début, certes oui, c'est là un « fait incontestable ». Mais il est non moins incontestable que des grâces passives reviennent dans la suite, au cours des étapes appelées précisément « purifications passives » et après ; elles reviennent, non pas à titre de « récompense » et comme si elles étaient le « sommet d'un effort », — sinon en ce sens paulinien que Dieu fait en l'âme fidèle « le vouloir et le faire » —, mais toujours comme une pure faveur. Disons encore, avec le Dr. Schlemmer, qu'« elles sont verticales (d'origine transcendante), et échappent à toute direction ». Il ne nous appartient pas de les retrouver, de les cultiver (selon les « procédés » des sectes), et cependant il existe une méthode de réception recommandée par tous les maîtres catholiques : elle est faite d'humilité, d'ascèse

continue, de détachement de soi, de renoncement par avance à toute jouissance trop capiteuse de la présence sensible de Dieu.

Aussi bien serions-nous incliné à penser que les deux conceptions de la mystique ne s'opposent pas aussi radicalement qu'on nous le laisserait entendre ; je dirais même qu'à parler rigoureusement elles ne s'opposent pas du tout, malgré la divergence de leurs principes fondamentaux, mais plutôt que le contenu de la mystique catholique enveloppe le contenu de la mystique protestante, le complète, l'achève, en portant à leur épanouissement des virtualités qui s'ignorent ou s'arrêtent timidement à mi-chemin de leur course. Il n'y a pas, entre les deux, solution de continuité comme entre des dogmes formulés en propositions contradictoires, mais bien prolongement, progression sur une même ligne fondamentale[1].

Maurice VILLAIN.

1. Quelque paradoxal que puisse paraître ce jugement, jusqu'ici seulement théorique, il se vérifierait aisément, croyons-nous, par l'examen de certains efforts émouvants de nos frères séparés pour reconsidérer leurs positions évangéliques et en tirer des normes plus efficaces de spiritualité. Citons, à titre d'exemple, le renouveau spirituel marqué par la Communauté de Taizé-lez-Cluny dont il a été parlé ici même (*Irénikon*, 1946/2) ; voir aussi dans *Verbum Caro*, sept. 1948, l'article de Max THURIAN sur la *Communauté de Cluny* et les extraits des cahiers d'Arnold Gerber publiés par *Cité Nouvelle* (10 avril 1943) sous le titre : *Un Mystique paysan dans le Protestantisme*.

En marge de l'Épiclèse.

Cet article, dû à la plume d'un des meilleurs théologiens orthodoxes contemporains, relate avec clairvoyance la doctrine de l'Église d'Orient sur l'Epiclèse eucharistique. On sait que cette question a préoccupé depuis longtemps les théologiens catholiques, et que le renouvellement de la théologie sacramentaire dû au progrès de l'histoire, l'a posée de nos jours avec une certaine actualité, comme on pourra s'en rendre compte en lisant ces pages. Il serait souhaitable qu'elles favorisent un échange de vue autour de ce sujet.

LA RÉDACTION

Le problème de l'épiclèse eucharistique reste toujours très important pour l'histoire du culte chrétien et la théologie sacramentaire. Nous avons tâché à maintes reprises d'aborder cette question épineuse dans plusieurs articles parus dans les revues serbes [1] et dans notre livre « L'Eucharistie » (Paris, 1947, en russe). Notre conception de cette prière a été, à ce qu'il paraît, appréciée avec assez d'attention par les revues catholiques [2], et nous avons l'impression qu'il est opportun de préciser ce problème du point de vue théologique pour tenter de concilier les deux orientations divergentes dans la pratique de la consécration. Mais avant tout nous nous croyons tenus de nous arrêter sur un détail qui est souvent sous-estimé dans les travaux sur l'épiclèse.

1. *L'épiclèse dans les liturgies d'Alexandrie* et *L'épiclèse dans les liturgies primitives* dans *Bogoslovlie* (Revue de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Belgrade) des années 1932 et 1933. — *L'épiclèse dans les liturgies byzantines*, dans *Chriščansko Delo, Skoplie*, 1939.

2. *La Maison-Dieu*, N° 18 ; *Dieu vivant*, N° 14, *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, vol. I(VII), fasc. 1, Rome, 1949 ; *Orientalia Christiana periodica*, vol. XV, N° 3-4, Rome, 1949.

§ I. Un peu d'histoire.

Ce problème est d'ordinaire posé en termes archéologiques. Précisément, on traite la prière de l'épiclèse comme un phénomène d'histoire du culte sans grande valeur dogmatique. L'invocation du Saint-Esprit reste pour la plupart des historiens un détail purement rituel, dont on oublie la vraie signification symbolique.

Or, il faut renoncer à voir dans n'importe quelle cérémonie liturgique une agglomération d'actes simplement rituels. Le cycle des fêtes annuelles, comme remémoration de la vie du Verbe incarné et de la Sainte Vierge, les paroles des sacrements, les gestes liturgiques, etc., impliquent sans nul doute la conception d'une réalité divine. Ce sont des signes qui nous montrent une vie céleste et des mondes insoupçonnés, couverts des voiles du symbolisme.

Il convient d'ajouter que tout le culte ecclésiastique n'est qu'une révélation du dogme et de la philosophie chrétienne dans les formules et les cérémonies liturgiques. Le symbolisme réaliste du culte nous expose une interprétation théologique du service divin. Le mystère des réalités divines et la glorification liturgique s'y unissent indissolublement et forment ce que S. Maxime le Confesseur considérait comme une « Mystagogie ».

En récitant par exemple les exorcismes pour faire un catéchumène nous révélons dans les paroles et les actes liturgiques la doctrine du péché originel aussi bien que la démonologie chrétienne. Le service du Samedi-Saint nous permet de revivre l'expérience immédiate de la mort et de la résurrection. Toute la typologie des cérémonies eucharistiques nous montre que la messe n'est pas seulement un sacrement et un sacrifice, mais aussi bien une immense icone symbolique de la liturgie céleste. Ce que la tradition

patristique, à partir de saint Athanase *(Lettres à Sérapion)* et de saint Basile *(Traité du Saint-Esprit)*, précisait comme conception de la troisième Personne de la Sainte Trinité, est exprimé d'une manière évidente dans les textes liturgiques de la Pentecôte. Nous estimons enfin que non seulement ces textes, mais le fait même des invocations fréquentes du Saint-Esprit dans les offices du rite byzantin et précisément dans le canon eucharistique nous imposent une application sacramentaire de la doctrine pneumatologique. L'épiclèse à ce point de vue n'est pas seulement un détail rituel d'origine plus ou moins ancienne, mais la manifestation de la foi orthodoxe dans le Saint-Esprit, Seigneur et Vivificateur, « puissance divine » et « source de sanctification » [1].

Il importe ici de se faire une idée juste du principe qu'on vient de proclamer. La considération des actes et symboles liturgiques comme une révélation des vérités théologiques ou, plus précisément, la tradition de l'épiclèse comme une profession de la pneumatologie orientale ne doit pas entièrement négliger la perspective historique. En d'autres termes, on ne peut pas oublier les influences sous lesquelles ces données ont évolué. Cette perspective exige de nous que les témoignages des Pères aussi bien que les formules liturgiques soient expliqués à la lumière des circonstances historiques et que les passages obscurs ou ambigus soient confrontés avec des textes clairs et explicites de la même époque. On n'a pas le droit d'affirmer certaines hypothèses sans les avoir coordonnées d'une façon harmonieuse avec les doctrines et les croyances dominantes d'une période déterminée. Il ne s'agit pas d'une « évolution des dogmes », mais tout simplement d'une synthèse scientifique dans le développement de la tradition ecclésiastique.

Possédant maintenant, de par la critique des textes

1. S. Basile, *Lib. de Spiritu Sancto*, 9 ; P. G., 32, col. 108 C.

liturgiques, d'excellents moyens de ramener à la lumière le matériel oublié ou méconnu, nous pourrons essayer de remplir les lacunes dans le problème qui nous intéresse. Il nous semble que malgré beaucoup d'incertitudes, on peut tirer quelques conclusions générales que l'on devrait considérer comme acquises.

On doit admettre par exemple que toutes les liturgies orientales sont construites sur un plan très net. L'ensemble du canon eucharistique peut être représenté comme un développement de la formule de doxologie trinitaire. Au début de l'anaphore nous trouvons toujours une variante des paroles de saint Paul : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec vous » (2 Cor. XIII, 13). On peut les considérer comme la tonalité dominante à laquelle doit être soumise l'anaphore. En effet, les parties principales du canon ne sont qu'une application liturgique de l'économie de la Sainte Trinité. Dans la Préface on « chante, on adore et on glorifie » le Père « pour tous les bienfaits envers nous, ceux que nous connaissons et ceux que nous ne connaissons pas ». Ces prières montent au trône de Dieu entouré des bienheureuses Puissances célestes qui « chantent, crient, clament et disent » l'hymne de la doxologie incessante. Le *Sanctus* qui se termine par le récit de la Cène, les paroles de l'institution du Sacrement aussi bien que l'anamnèse se reportent à l'action rédemptrice et salutaire du Fils. Dans l'épiclèse enfin, l'Église prie le Père d'envoyer le Saint-Esprit pour la consécration et le changement des espèces, pour notre union et notre participation au Corps mystique du Christ.

Il va de soi qu'on doit admettre l'anamnèse comme la partie centrale du canon, car c'est en elle que s'applique le commandement du Seigneur : « Faites ceci en mémoire de Moi » (Luc XXII, 19). Et « nous souvenant donc de tout ce qui a été accompli pour nous : de la Croix, du Sépul-

cre, de la Résurrection, de l'Ascension » et même anticipant dans cette anamnèse « le second et glorieux nouvel avènement », nous « offrons à Dieu ce qui est à Lui. »

Toutefois cette prière mise en relief ne doit pas rester sans lien logique avec le contexte du grand drame eucharistique. En tâchant de reconstruire autant que possible le plan de l'anaphore primitive, nous ne devons jamais oublier les relations étroites entre ces deux moments de la vie liturgique : le Baptême et l'Eucharistie. Nous ne faisons pas seulement allusion à l'Eucharistie comme moment de l'initiation chrétienne dans les rites baptismaux (*Taufliturgien*), mais nous voulons souligner le lien organique qui rattache et unit ces sacrements. Il existe une certaine parenté entre ces deux rites. La doctrine trinitaire était, dans la plus haute antiquité, nous y insistons, le fondement et la pierre d'angle des deux cérémonies.

Ce n'est qu'après la Pentecôte, après avoir été baptisés du Saint-Esprit (Act. I, 5), que les disciples commencent à « rompre le pain » eucharistique (Act. II, 42). Le « petit troupeau » (Luc, XII, 32) devient Église universelle. La colline de Sion est la demeure de Dieu, où « tous furent remplis du Saint-Esprit » (Act. II, 4 ; IV, 33 ; XI, 16). Elle s'édifie et croît en nombre par l'assistance du Saint-Esprit (Act. IX, 31). La vertu et l'assistance du Paraclet se manifestent dans la vie quotidienne de la communauté primitive. C'est un souffle charismatique constant, c'est un confession permanente de la Sainte Trinité.

Même si le baptême n'est pas toujours accompli selon la formule trinitaire ordonnée par le Seigneur (Matth. XXVIII, 19), et si on baptise quelquefois au nom de Jésus-Christ (Act. II, 38 ; VIII, 16 ; X, 48), la descente du Saint-Esprit suit toujours cet acte d'initiation chrétienne, car c'est lui, le Paraclet, qui est la vertu opérative du baptême (1 Cor. XII, 13).

Il n'y avait pas encore alors de formules dogmatiques

détaillées sur la Sainte Trinité, car la doxologie trinitaire suffit pour exprimer toute la théologie sacramentaire. On était tout simplement plongé dans la vie des sacrements. On n'écrivait pas de traités volumineux sur la Troisième Personne de la Sainte Trinité, on ne précisait pas les caractères hypostatiques, on vivait tout simplement dans les dons du Saint-Esprit. Nous considérons cette ambiance de l'Église primitive comme une épiclèse ininterrompue du Paraclet. Pour les Apôtres et leurs disciples, c'étaient des synonymes ou des notions corrélatives : être membre de l'Église et participer aux sacrements ; appartenir au Corps Mystique de l'Église et communier au Corps Eucharistique. Cela veut dire que ceux qui s'associent à cette vie sacramentaire sont « une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit-Saint » (Rom. XV, 16).

Les lignes qui suivent n'ont pas pour objet les recherches d'un texte original de l'épiclèse de l'Église primitive. Il va de soi qu'on ne prétend pas résoudre ici ce problème. Plusieurs circonstances historiques : l'ambiance charismatique, la « discipline de l'arcane », le manque de formulaires écrits de la liturgie apostolique et post-apostolique ne sont nullement favorables pour reconstruire le texte de l'anaphore primitive.

Les historiens ont souvent posé cette question sans pouvoir arriver à des solutions satisfaisantes. Il y a du moins quelques points qui ne laissent aucun doute. Il ne s'agit évidemment pas ici d'entreprendre un examen minutieux de tous les textes patristiques où il est question de l'épiclèse du Saint-Esprit. Nous nous bornerons donc à faire appel aux conclusions de quelques liturgistes éminents qui se sont consacrés à l'étude de l'épiclèse.

Au cours des discussions entre les latins et les orientaux, la théologie polémique romaine a considéré l'épiclèse comme une invention byzantine assez récente. Ce n'est qu'après les études approfondies de Renaudot et de Le Brun au

XVIIIe siècle, de Bunzen, Ebrard et Watterich au XIXe et surtout après les investigations des PP. Cabrol, Salaville, O. Casel et de Mgr Batiffol, pour ne citer que les plus connus, qu'en a pu aboutir à un résultat ferme et beaucoup plus objectif. Le ton des travaux de ces historiens se distingue de ceux de l'époque des conciles de Florence et de Trente par beaucoup plus de valeur critique et d'impartialité.

Dans l'examen des témoignages patristiques que nous proposons de réduire au strict minimum, nous allons prendre pour point de départ le IVe siècle comme date de discussion. En effet, en lisant les passages de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Basile, sans leur imposer des conceptions qui n'existaient pas et ne pouvaient exister à cette époque, on trouvera des textes clairs et catégoriques.

Saint Cyrille parle nettement de l'invocation du Saint-Esprit et de son action sanctificatrice.

> « Après nous être sanctifiés nous-mêmes pas ces hymnes spirituelles, nous supplions Dieu d'envoyer le Saint-Esprit pour qu'il fasse du pain le corps du Christ et du vin le sang du Christ. Car absolument tout ce que touche le Saint-Esprit se trouve sanctifié et changé » [1].

Le P. Salaville a parfaitement raison de confronter ce texte avec l'invocation de la Sainte Trinité chez le même écrivain [2]. Il a aussi raison en disant que ces textes « ne signifient pas exclusivement l'épiclèse au sens actuel du mot » et que saint Cyrille « ne pose même pas la question de ce moment précis » [3].

Si dans ce texte il précise : « l'invocation faite, le pain devient corps du Christ, et le vin sang du Christ » [4], il

1. PG. 33, col. 1113-1116.
2. *Ibid.*, col. 1072.
3. *Épiclèse eucharistique* dans DTC, t. V, col. 239.
4. PG., 33, col. 1072.

détaille « qu'après l'invocation du Saint-Esprit, ce n'est plus du simple pain, c'est le corps du Christ »[1]. « Saintes sont les choses placées sur l'autel, quand elles ont reçu la visite du Saint-Esprit »[2]. Ces textes ont permis au P. Le Bachelet de conclure : « Ce qui est certain c'est que l'épiclèse achevée, S. Cyrille considère la consécration comme parfaite »[3]. Ajoutons que l'archevêque de Jérusalem ne mentionne même pas les paroles de l'institution (ce qui ne veut pas dire évidemment qu'il les ignore ou les sous-estime), ne les concevant pas de toute façon comme formule sanctificatrice. Il nous semble trop osé d'attribuer à ces paroles chez S. Cyrille une importance prépondérante.

S. Basile, en son témoignage devenu classique dans la controverse de l'épiclèse, nous dit :

> « Les paroles de l'invocation dans la production (*ἐπὶ τῇ ἀναδείξει*) du pain eucharistique et de la coupe de bénédiction, qui donc d'entre les saints nous les a laissées par écrit ? Car nous ne nous contentons pas de ce que rapporte l'Apôtre ou l'Évangile, mais nous disons avant et après d'autres choses qui sont d'une grande importance pour le mystère et que nous avons reçues de la tradition non écrite »[4].

Le P. Salaville entend « sans contredit » sous le mot « invocation » (*ἐπίκλησις*) toute la prière eucharistique prise dans son ensemble. Il est évident que l'expression « avant et après » les paroles de l'Apôtre ou de l'Évangile (c'est-à-dire le récit de la Cène) signifie toute l'anaphore. On ne doit quand même pas sous-estimer le mot « production » ou « consécration » (suivant la traduction du P. B. Pruche dans « Sources Chrétiennes ») — *ἐπὶ τῇ ἀναδείξει*.

1. *Ibid.*, col. 1092.
2. *Ibid.*, col. 1124.
3. *Cyrille de Jérusalem* dans DTC, t. III, col. 2571.
4. PG, 32, col. 188.

Le texte du canon eucharistique de S. Basile emploie le même verbe ἀναδεῖξαι justement dans la prière de l'épiclèse. Ce n'est pas là une simple coïncidence. En parlant de toute l'anaphore, l'auteur souligne l'importance de l'invocation du Paraclet au moment de la consécration des espèces. N'oublions pas que le passage cité se trouve dans le « Traité du Saint-Esprit », où le saint auteur parle spécialement de l'action sanctificatrice de la troisième Personne. Saint Basile ne semble pas attacher non plus aux paroles de l'institution du sacrement une importance prépondérante.

N'oublions pas que la liturgie de S. Basile considère le pain et le vin avant l'invocation du Paraclet comme des ἀντίτυπα qui attendent leur transformation en corps et sang du Christ. Ce mot, facilement intelligible pour un liturgiste byzantin, a créé plus tard des difficultés notamment aux théologiens occidentaux et aux traducteurs latins. Il fut traduit dans l'édition des bénédictins d'Amay (t. I., p. 262) comme « espèces », ce qui n'exprime pas tout à fait sa valeur. L'Église orientale l'interprète dans le sens que lui a attribué S. Jean Damascène : « Si certains ont appelé le pain et le vin antitypes du corps et du sang du Seigneur, comme le fait le théophore Basile, ils ont parlé ainsi non après la consécration, mais avant, donnant ce nom à l'oblation »[1]. S. Basile ne considère nulle part les paroles du Seigneur comme « formule consécratoire » et selon lui le pain et le vin ne deviennent réellement corps et sang qu'après la bénédiction du prêtre invoquant le Saint-Esprit.

Passons à S. Grégoire de Nysse et à S. Jean Chrysostome. On prétend parfois trouver quelque incertitude dans leurs expressions. Il n'existait pas de double courant, l'un favo-

1. *De fide orthodoxa*, IV, 13. PG, 94, col. 1152-53.

rable aux paroles du Seigneur et l'autre à l'invocation du Saint-Esprit, car cela, chez les Pères de l'âge classique, ne pouvait exister. Il faut insister sur ce point, et rien ne serait plus faux qu'une pareille conclusion. On ne peut l'admettre ni dans la perspective historique, ni dans le contexte de leurs écrits.

1. Comment donc concilier à la même époque et dans le plus proche voisinage deux traditions liturgiques tellement différentes ? A Jérusalem S. Cyrille dit que « l'invocation faite, le pain devient corps du Christ », etc., et « qu'après l'invocation du Saint-Esprit ce n'est plus du simple pain, c'est le corps du Christ ». En Cappadoce S. Basile attache « une grande importance » à l'épiclèse au moment même de la consécration. Comment donc en effet, sans fausser la perspective historique, admettre qu'à Nysse, à Antioche ou à Constantinople le prêtre consacre les espèces autrement qu'à Jérusalem et en Cappadoce ? Quelle serait alors la valeur de l'épiclèse — si l'épiclèse y existait — après la consécration accomplie par lesdites paroles ? Pour qui connaît bien les circonstances historiques, il est difficile d'admettre un pareil relativisme dans les thèmes doctrinaux chez les écrivains de l'époque, qui aimaient préciser toutes les expressions théologiques.

Veut-on un exemple ? L'on sait que la doxologie trinitaire : « Gloire au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit » modifiée en : « Gloire à Dieu le Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit » fut un prétexte pour accuser S. Basile d'introduire une nouveauté dans l'Église. L'archevêque de Césarée en Cappadoce fit face aux reproches et composa son traité « Sur le Saint-Esprit à Amphiloque, évêque d'Iconium », où il précisa les moindres détails stylistiques et donna garantie de son orthodoxie. Ce qu'un laïque eût peut-être jugé insignifiant avait, pour un milieu versé en théologie, une importance capitale. Souvenons-nous

des circonstances que nous rapporte S. Grégoire de Nysse : « Il n'y avait pas de carrefour où l'on ne discutât avec fureur les choses les plus incompréhensibles. Le changeur à qui l'on s'adressait pour avoir de la monnaie vous parlait de l'engendré et de l'inengendré, le boulanger, au lieu de vous indiquer le prix du pain, déclarait que le Père est le plus grand et que le Fils lui est soumis. Vous demandiez un bain : « Le Fils vient sûrement du néant », répondait le baigneur anoméen »[1]. Peut-on s'imaginer que quelque changement dans le rite et les textes liturgiques aurait pu être introduit à cette époque sans que personne ne s'en aperçut et n'ait protesté ? La suppression ou l'introduction de l'épiclèse eût été équivalente à une révolution doctrinale dans le domaine de la pneumatologie.

2. L'examen des textes de saint Grégoire de Nysse et de Chrysostome nous prouve la même chose. A partir de la « Didascalie » et des liturgies du III[e] siècle dont les formulaires nous sont conservés, tous les Pères de l'âge classique (S. Cyprien, S. Irénée, S. Firmilien de Césarée et autres) attribuent la transformation des espèces eucharistiques au Saint-Esprit. Ils ne précisent pas le moment exact, ils ne posent même pas la question de ce moment[2]. L'anaphore dans son ensemble est la prière de consécration. Mais, tout en reconnaissant la valeur des paroles de l'institution, ils ne leur attribuent pas une importance prépondérante. Si on se base par exemple sur le texte de saint Grégoire de Nysse cité par le P. Salaville qui semble préciser ces paroles du Seigneur comme moment décisif, on ne doit pas oublier un autre passage affirmant beaucoup plus l'efficacité de la prière de l'invocation : « Le pain devient corps du Christ quand on célèbre le sacrement (de l'eucharistie). De même l'huile et

1. PG., 46, col. 557 B.
2. DTC, t. V, col. 239.

le vin : ce sont des choses peu dignes avant la bénédiction, tandis que, après avoir été sanctifiés par le Saint-Esprit (*μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὸν τοῦ πνεύματος*) ils agissent d'une manière particulière »[1]. Dans son sermon *In laudem fratris Basilii* le saint évêque de Nysse nous parle du « feu céleste » qui est attiré pour sanctifier les dons : « Car, dit-il, les Saintes Écritures donnent souvent à la vertu du Saint-Esprit le nom du feu »[2]. Cela veut dire que la sanctification est considérée comme accomplie *après* la descente du Paraclet.

En suivant la même méthode pour étudier les œuvres de saint Jean Chrysostome, on arrive à des conceptions assez importantes. Les historiens romains semblaient naguère encore représenter le saint comme un adversaire de l'épiclèse. Selon plusieurs d'entre eux les oblats seraient transformés par les paroles du Seigneur[3]. On ne cite que quelques témoignages favorables à ce point de vue ou bien on les traduit en mutilant les phrases[4], et Chrysostome devient une pierre d'achoppement pour la réconciliation des deux traditions liturgiques. Mais en lisant ses homélies dans toute leur intégrité, on arrive à d'autres conclusions. On n'a pas le droit d'omettre les passages clairs et explicites attribuant à l'épiclèse eucharistique sa valeur justifiée. En se référant aux seules homélies *De proditione Judae* et *In 2 Timoth., II* favorables aux paroles du Christ, sans tenir compte de celles où le saint docteur nous parle de la vertu consécratoire du Paraclet, on n'expliquerait rien quant à l'épiclèse, tandis que en reconnaissant la valeur de cette prière on peut très bien trouver le vrai sens des paroles du Seigneur.

1. *In Baptismum Christi*, PG, 46, col. 581 C.
2. P G, 46, col. 805 C.
3. Bardenhewer, *Patrologie*, 2e éd., 1901, p. 301 ; Rauschen-Altaner, *Patrologie*, p. 256 ; Schwane, *Dogmengeschichte*, IV, p. 618.
4. Iv. Markovic, *O Evkaristiji*, Zagreb, 1894, p. 206-209.

D'autre part en présentant l'anaphore décrite par le saint dans plusieurs de ses sermons comme accomplie uniquement par les paroles du Christ, on serait obligé de constater deux courants et deux rites contradictoires, ce qui est, comme nous l'avons dit, impossible vu les circonstances historiques. C'est pourquoi Brightman en reconstruisant cette liturgie d'Antioche au IVe siècle a dû reconnaître la vraie valeur de l'invocation du Saint-Esprit dans les œuvres de saint Jean Chrysostome [1].

Prenant donc en considération toutes les homélies de saint Jean et de Grégoire de Nysse et confrontant leurs témoignages avec ceux de saint Basile et de saint Cyrille de Jérusalem, on ne peut arriver à d'autres conclusions que celle du P. Salaville. « Il est légitime, dit-il, d'en conclure que l'efficacité des paroles du Sauveur doit se concilier avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit, non seulement dans la pensée de saint Jean Chrysostome, mais dans celle d'un grand nombre d'autres écrivains orientaux dont nous n'avons que des textes attribuant, sans plus, la consécration à la troisième Personne de la Trinité » [2].

Après cet examen des textes, quelques conclusions s'imposent :

1. En analysant les textes patristiques on ne devrait les interpréter que dans la perspective de leur époque. Ainsi on ne serait pas tenté de leur appliquer une signification conçue en une période ultérieure.

2. Chez les écrivains des premiers siècles les paroles dominicales sont considérées comme partie centrale du canon eucharistique. Mais quelque grande que soit leur

1. *Liturgies Eastern and Western*, Appendix C, p. 474, 480.
2. DTC, t. V, col. 238.

valeur dans le cadre du récit de la Cène, les Pères ne leur attribuaient certainement pas « une importance prépondérante » et ne les considéraient pas comme « formule unique » ou « formule consécratoire ». Si par exemple saint Grégoire de Nazianze nous dit que « le Christ est symboliquement crucifié et égorgé par le glaive de la prière sacerdotale », il est téméraire d'affirmer que « ce glaive fait allusion aux paroles de l'institution »[1].

3. Si d'autre part le mot « épiclèse » peut signifier parfois tout le contexte des prières de l'anaphore, il est néanmoins évident que ce mot existait dans l'usage liturgique et dans la pensée des Pères dans son sens strict d'invocation du Saint-Esprit ou du Logos. On trouve sans grande difficulté des textes patristiques qui ne considèrent la consécration accomplie qu'*après* l'invocation du Saint-Esprit. C'est à dire qu'elle ne l'est pas avant, par les seules paroles dominicales.

4. L'existence même d'une pareille invocation après les paroles du Christ dans les anciennes liturgies orientales prouve que ces liturgies ne considéraient guère ces paroles comme suffisantes. Avant de devenir problème de théologie, l'épiclèse, comme l'affirme le P. Salaville, était déjà « un fait liturgique universel ». On ne saurait que faire de cette épiclèse, si l'efficacité consécratoire était attribuée aux paroles du Seigneur. Mais inversement, les paroles dominicales prononcées lors du récit de la Cène dans leur valeur *historique*, n'excluent pas du tout l'épiclèse qui les accomplit.

§ 2. Divergences et difficultés.

Le P. Sertillanges[2] a parfaitement caractérisé la sco-

1. Salaville, *op. cit.*, col. 235.
2. *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1940, t. I, p. 9.

lastique latine comme une « transfusion de sang hellénique dans les veines de la civilisation nouvelle ». La doctrine eucharistique des Pères, d'ailleurs simple et peu développée, devient, sous la plume des grands génies de la scolastique, une conception précise du sacrement de la Messe. Les catégories d'Aristote furent appliquées aux problèmes sacramentaires et au nombre septénaire des sacrements [1], inconnu des écrivains grecs. La question de l'efficacité des sacrements engendra la formule « *ex opere operato* ». Pour résoudre le problème épineux du *quomodo* on introduisit dans l'eucharistologie les notions péripatéticiennes de « substance » et d'« accident ». Pour celui du *quando* on arriva à fixer le moment exact de la consécration. L'idée de l'instantanéité aboutit à la doctrine de la formule consécratoire, qui doit être prononcée, d'après les écrivains occidentaux *in persona Christi* et non autrement.

C'est ici que commencent les divergences entre les orientaux et les latins. Toutes ces précisions sont en dehors de la perspective des Pères, à laquelle l'Église orientale reste fidèlement attachée. Ces précisions ultérieures, pour autant que nous puissions nous baser sur les doctrines purement patristiques, courent le risque de dépasser leur pensée. Les Pères dont on a parlé plus haut ne concevaient guère l'eucharistie sous le même angle que Hugues de Saint-Victor ou Pierre Lombard. La question de l'instantanéité ne se posait pas en général à cette époque Dom Cabrol nous dit : « Peut-être peut-on dire que, sur ce point, il y a eu progrès dans le dogme eucharistique et précision sur certaines formules. A l'origine, on ne s'est pas demandé si la consécration s'opérait à tel ou tel moment Le canon était considéré dans son ensemble comme la formule eucharistique qui opérait sur les éléments. Plus tard, la division de chacune des parties du canon s'étant

1. Concil. Trident., Sessio VII, can. 1. SCHWANE, IV, p. 474.

accentuée, on a cherché à mieux définir leur rôle, quelques-uns accordant à l'invocation du Saint-Esprit l'efficacité qu'ils retiraient aux paroles de l'institution »[1]. Le P. Salaville, lui aussi n'hésite pas à reconnaître que les « textes des trois premiers siècles et plusieurs encore aux siècles suivants parlent de la prière consécratoire en général, c'est-à-dire de ce que nous appelons aujourd'hui le canon »[2].

On ne doit pas étayer la thèse occidentale, c'est-à-dire la consécration des espèces *solis verbis Christi*, par des textes de saint Jean Chrysostome ou de quelque autre écrivain de la même époque, car : 1) comme on l'a montré plus haut, Chrysostome, tout en parlant des paroles du Seigneur, accepte la prière de l'invocation comme indispensable pour opérer le sacrement ; et 2) il n'y avait pas de controverse sur ce point à l'époque des Cappadociens ou de Chrysostome. Les Pères nous parlent du Saint-Esprit comme vertu sanctificatrice, ne laissant pas du tout à l'arrière-plan la nécessité des paroles du Christ, dans le cadre du récit de la Cène. Cette vertu de la Troisième Personne, pour autant qu'elle nous est connue, n'a jamais été négligée par les auteurs occidentaux. On en trouve assez de preuves dans les articles des Pères Salaville et Cabrol, aussi bien que dans le livre du P. Pourrat[3].

Ce n'est qu'après l'invocation et la descente du Saint-Esprit que le sacrement est accompli — telle est la conception des écrivains grecs — mais ce n'est pas l'invocation tout seule qui opère. On n'a jamais parlé, comme l'ont fait les latins pour les paroles de l'institution, de l'efficacité de l'épiclèse hors du canon eucharistique, hors du récit de la Cène, sans les paroles dominicales. L'efficacité de cette

1. *Epiclèse*, dans DAL, t. V, col. 174.
2. *Epiclèse eucharistique*, dans DTC, t. V, col. 232.
3. *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 7 ; 9-11 ; 15, 17-18 ; 23-25 ; 87-90 et passim.

invocation est conditionnée par les paroles du Christ qui la précèdent. Une conception opposée fut enseignée par saint Thomas : « Si un prêtre prononçait, indépendamment de toute autre prière, seulement les paroles du Christ, avec l'intention d'accomplir le sacrement, il y aurait consécration, car l'intention suffirait, les paroles étant dites *in persona Christi* »[1].

Les écrivains scolastiques et les théologiens médiévaux ont contribué à l'élaboration complète de la doctrine sacramentaire occidentale. Saint Augustin « le premier, a essayé de formuler une définition proprement dite, et ce sont les auteurs du XIIe siècle qui ont achevé le travail »[2]. Il n'est pas douteux, en effet, qu'il n'y ait union étroite entre les définitions de saint Thomas ou de Suarez et celle de l'évêque d'Hippone.

La formule de celui-ci : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*[3], devint principe général de la sacramentologie latine et de la doctrine du *minister sacramenti*. Il va de soi que ces deux conceptions sont liées indissolublement. En effet, les paroles *hoc est enim corpus meum*, en tant que paroles dominicales, accédant aux éléments eucharistiques, accomplissent le sacrement, car le prêtre latin les prononce *in persona Christi*. Prononcées non *in persona Christi*, ils ne peuvent être *formule* du sacrement, ne peuvent porter en soi la vertu sanctificatrice. La sacramentologie augustinienne et thomiste pose l'accent logique sur le *minister sacramenti*, sur son *pouvoir*, en tant que *vice-Christus*.

La théologie orientale n'a jamais considéré l'épiclèse comme « formule » consécratoire. Ce n'est qu'une demande d'envoyer le Saint-Esprit, une demande de consacrer

1. *Sum. theol.* , IIIa, q. 78, a. 1, ad 4-um. Nous citons d'après l'article *Epicl. euchar.*, dans DTC, t. V, col. 202-203.

2. P. Pourrat, *op. cit.*, p. 46.

3. *In Joan.*, tract. LXXX, 3.

les espèces par la grâce du Saint-Esprit. Le prêtre, d'après la tradition orientale, prononce cette prière *in persona Ecclesiae.* Ce n'est pas le *pouvoir* du « ministre », du *vice-Christus,* c'est la grâce du Paraclet qui opère.

D'après les théologiens orientaux, les paroles dominicales ne sont qu'une phrase du récit de la Cène, c'est-à-dire d'un récit historique, ils ont tout simplement une signification narrative et non administrative. C'est ici, dans cette conception, qu'il faut chercher le point névralgique de toute la controverse. Et non seulement dans le sacrement de la Messe. Tous les sacrements et rites ecclésiastiques de l'Église orientale sont aussi bien une profession solennelle et explicite de la pneumatologie orthodoxe. Dans les collectes et les prières on invoque le Paraclet pour qu'il descende et accomplisse soit la bénédiction des fonts baptismaux ou de l'huile des malades, soit le couronnement des jeunes mariés, etc.

En effet, le sacrement du baptême contient dans la collecte les pétitions suivantes : « Afin que cette eau soit sanctifiée par la puissance, l'opération et la descente du Saint-Esprit, » et « Afin que, par la descente du Saint-Esprit, nous soyons éclairés de la lumière de l'intelligence et de piété ». Dans la bénédiction des fonts, le prêtre prononce ces paroles : « Vous donc, ô Roi ami des hommes, venez aussi maintenant par l'effusion de votre Saint-Esprit et sanctifiez cette eau ». Et dans la bénédiction de l'huile des catéchumènes il prie : « Vous-même, bénissez aussi cette huile par la puissance, l'opération et la descente de votre Saint-Esprit ».

Voici une autre épiclèse dans le sacrement de l'huile sainte (extrême-onction) : «... pour que cette huile soit bénite par la puissance, par l'opération et par la descente du Saint-Esprit ».

C'est toujours en s'adressant au Père Céleste, que le prêtre invoque le Paraclet, afin que celui-ci accomplisse

le sacrement, qu'il bénisse l'eau, pardonne les péchés, etc. Le prêtre agit toujours *in persona Ecclesiae*, en suppliant au nom de l'assemblée et non en manifestant son propre pouvoir. C'est pourquoi les « formules » (en parlant le langage occidental) ou plutôt, les bénédictions ne sont pas prononcées à la première personne du singulier ou au mode impératif, mais impersonnellement, ou bien à l'optatif.

Pour le baptême : « Le serviteur de Dieu N. est baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». La traduction française « est baptisé » n'exprime pas tout à fait le sens du mot grec *βαπτίζεται* ou slave *kreščaetsja*.

Pour l'office du couronnement la traduction française n'est pas tout à fait satisfaisante, mais c'est toujours à la troisième personne du singulier, sans accentuer le pouvoir du célébrant, que cette bénédiction est prononcée « Le serviteur de Dieu N. reçoit pour couronne la servante de Dieu N. au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. — Seigneur notre Dieu, couronnez-les de gloire et d'honneur ».

Dans le sacrement de la pénitence, où le prêtre aurait pu montrer tout son pouvoir de pardonner et d'absoudre, il n'est que témoin de la confession sincère du pénitent. Selon le formulaire grec le prêtre prononce les prières suivantes : « Seigneur notre Dieu... pardonnez-les lui dans votre bonté, car seul vous avez le pouvoir de remettre les péchés », ou autrement : « ...que ce même Dieu vous pardonne, par moi, pécheur... » Selon l'ancien formulaire slave, le prêtre doit prier ainsi : « Seigneur Dieu... donnez-lui des sentiments de pénitence, le pardon de ses péchés et l'absolution ». Et ce n'est que dans le rite slave plus récent, où « la formule d'absolution a été introduite dans ce rite par Pierre Moghila qui, en ceci comme en bien d'autres points, a subi des influences latines » [1], que le prêtre

1. *La prière des Églises du rite byzantin*. Prieuré d'Amay, 1re édit., t. I, p. 349.

parle en son propre nom et en manifestant son *pouvoir* d'absoudre : « et moi, prêtre indigne... je te pardonne, et je t'absous de tous tes péchés... ».

Il va sans dire que, sauf la dernière formule moghilienne et latinisante, le prêtre s'adresse toujours à Dieu pour invoquer le Paraclet qui est la seule vertu consécratoire et non un « Mitkonsekrator » ou un συλλειτουργός [1].

Revenons donc à la formule consécratoire qui est indissolublement liée à la doctrine de l'instantanéité de la consécration. Les Pères n'ont pas parlé de formule et ils n'en ont pas précisé le moment. Nous avons montré plus haut que selon les auteurs susmentionnés, le sacrement est globalement accompli *après* l'épiclèse.

1. Nous sommes très reconnaissant au R. Père B. Schultze pour les précieux renseignements qu'il a bien voulu nous donner dans son compte rendu sur notre livre *L'Eucharistie*, et surtout sur le *minister sacramenti* et *vice-Christus*. Celui-ci, selon la théologie latine, agit comme *minister secundus et instrumentalis* et non comme *minister primus et principalis*. Notre incompétence ne nous permet pas d'entrer en des discussions plus approfondies et je m'incline devant l'autorité des écrivains spécialistes, mais je me permets, une fois de plus, d'affirmer que les auteurs de l'âge patristique ignoraient ces subtilités.

L'expression « Mitkonsekrator » reste quand même pour nous assez inconvenante et non seulement dans les traités occidentaux, mais aussi bien dans le cas cité par le P. Schultze. C'est dans le dialogue après la grande entrée que le diacre, en s'adressant au prêtre prononce : « Le Saint-Esprit lui-même concélébrera (συλλειτουργήσει) avec nous... ». Cette interpolation regrettable est sans doute d'origine postérieure, car les MSS du VIII-IX ss., ne la connaissent pas. (Cfr *Zum Problem der Epiklese anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen*, dans *Orient. Christ. Per.*, XV, nº 3-4, 1949, p. 368-404).

Les textes liturgiques de saint Jean Chrysostome, soigneusement élaborés par Brightman n'y font non plus aucune allusion. (L. E. W., pp. 318, 380, 473). Quant aux argumentations des Métropolites Serge et Alexis de Moscou, citées par le P. Schultze, nous déclinons toute responsabilité pour les déclarations faites par la hiérarchie soviétique et nous préférons ne pas préciser leur valeur théologique. D'autre part la précision du moment de la consécration qui est « nicht müssig, sondern höchst wichtig » n'a jamais intéressé la pensée non-scolastique.

Il est important de remarquer un petit détail qui résulte de la tendance à déterminer le moment exact de la consécration. Les Pères ne s'y appliquaient guère. La pensée médiévale, une fois décidée à trancher tous les problèmes et à échapper à toutes les antinomies, s'est chargée de préciser aussi exactement que possible le moment mathématique de la consécration. La formule augustinienne, *accedit verbum ad elementum*, etc., parut bientôt trop imprécise pour les maîtres de la théologie des XIIe-XIIIe siècles. On ne se contenta plus d'avoir déterminé le moment de la transsubstantiation en général pour les deux espèces. La controverse de Pierre Comestor et de Pierre Cantor à la fin du XIIe siècle a poussé le problème plus loin.

On sait que les deux théologiens « avaient enseigné, à l'encontre de la plupart, que la transsubstantiation du pain au corps de Notre-Seigneur ne s'opérait pas, comme on l'admet universellement aujourd'hui, aussitôt que les paroles de la consécration avaient été prononcées par le prêtre sur l'hostie, mais seulement après la consécration du calice »[1]. Les arguments sont remarquables : « Pierre de Poitiers n'insiste pas sur le moment précis de la consécration de l'hostie, parce qu'il n'est pas révélé ; il relate les deux opinions qui avaient cours, et il penche personnellement du côté de la seconde, qui admet la consécration du pain au corps de Notre-Seigneur immédiatement après les paroles *Hoc est corpus meum*. Plusieurs cas de conscience ont été prévus durant cette controverse : le prêtre qui poursuit le service interrompu, doit-il répéter la consécration du pain, avant de consacrer le calice ; doit-on recommencer la consécration du pain, si on constatait que quand elle a été faite, le calice était vide ; la consécration du calice serait-elle accomplie en mettant le vin dans le calice sur la particule de l'hostie consacrée, c'est-à-dire

1. E. MANGENOT, *Élévation* dans DTC, t. IV, col. 2322.

consécration *contactu corporis Christi, non ex consecratione propria atque solemni* etc. [1].

§ 3. Conciliations possibles.

En cherchant à résoudre le problème ou même « l'énigme » de l'épiclèse, on a proposé plusieurs solutions. Les liturgistes latins ont tâché de dévaloriser cette prière. Nous avons assez parlé sur ce sujet. Ceux qui s'intéressent à ce problème n'ont qu'à consulter les œuvres très documentées des historiens cités : Mgr Batiffol, Baumstark, S. Salaville, Dom Cabrol, G. Rauschen, F. Varaine, etc. Les paroles dominicales sont considérées par ces auteurs comme formule consécratoire ou au moins comme ayant une valeur prépondérante chez les écrivains de l'âge patristique, quand en général on n'avait aucune idée de formules consécratoires dans le sens ultérieur de ce mot. Ne voulant pas payer le tribut légitime aux témoignages patristiques assez clairs sur la nécessité de l'invocation, mais étant obligés de reconnaître que l'épiclèse (qui n'existait pas d'après eux), parut tout d'un coup, ces historiens oublient un détail très important dont nous avons déjà parlé. Si cette prière si grave au point de vue dogmatique, car elle est une profession liturgique de la puissance sanctificatrice du Paraclet, mais inconnue jusqu'à un certain moment historique, paraît tout d'un coup, comment donc cet événement de l'histoire du culte est-il passé inaperçu ? Comment donc ne possédons-nous aucun document ni aucune trace de ce fait tellement important ? Il est impossible d'admettre une telle indifférence chez les écrivains si sensibles aux moindres déviations de la pensée théologique et du culte chrétien.

On nous a proposé plusieurs dates pour l'introduction

1. *Ibid.*, col. 2322 sq.

de l'épiclèse spontanée dans le texte des liturgies orientales. Cela doit être l'époque de Constantin (Mgr Batiffol), ou bien la période du IIe concile œcuménique et des controverses pneumatomaques (Baumstark, Bouchwald, Schermann), ou peut-être la fin du IVe siècle (Dom Cabrol et Fortescue), ou enfin en général une innovation byzantine de date assez récente (Varaine).

L'histoire ne connaît aucune trace de réforme pareille. Ce silence est pour nous très significatif. C'est plutôt « qu'avant de devenir un problème théologique, l'épiclèse était déjà un fait universel ! » (Salaville).

Il nous semble que c'est une tradition d'origine beaucoup plus ancienne que l'arianisme ou l'hérésie des pneumatomaques. On doit en aller chercher les sources dans l'antiquité chrétienne la plus éloignée, dans l'Église primitive, et remonter vers l'époque charismatique pour y trouver les causes et les origines des invocations liturgiques. Le culte primitif, on le sait bien, puisait ses forces dans l'inspiration immédiate. Le souffle divin, cette vertu vivifiante, non seulement était présent dans l'Église, comme il est présent aujourd'hui même et le sera jusqu'à la fin de l'histoire, mais il était éprouvé et ressenti par chacun. Tout était rempli de ces dons spirituels et on vivait dans une ambiance pour ainsi dire incandescente. Les prières charismatiques, souvenons-nous, sont connues à l'auteur de la *Didachè* aussi bien qu'à Justin le Philosophe : « Laisser les prophètes (c'est-à-dire les théurges) rendre grâce (*εὐχαριστεῖν*, réciter les prières eucharistiques) autant qu'ils voudront ». C'était un contact immédiat avec le Paraclet qui inspirait, qui opérait, qui « sanctifiait l'offrande agréable » (Rom. XV, 16).

On était plongé dans cette inspiration permanente, dans les miracles et les mystères incessants, on invoquait pour obtenir davantage. Les textes des invocations ne se sont

évidemment pas conservés et il est impossible de les restaurer.

Il est tout à fait évident qu'en « faisant ceci (c'est-à-dire : l'eucharistie) en mémoire du Seigneur » (Luc XXII, 19), on prononçait les mêmes paroles que Lui. Les écrivains néotestamentaires (les synoptiques et saint Paul) ne sont même pas absolument d'accord dans la citation du texte. Les paroles dominicales ne pouvaient donc non plus avoir des formes fixes dans les liturgies post-apostoliques.

Mais en tout cas, si les apôtres, en prononçant ces paroles, dont la signification reste toujours la même malgré les différences textuelles, « faisaient ceci en mémoire » (l'anamnèse liturgique) du Sauveur, il y avait ici tout de même un certain symbolisme. Nous ne parlons pas d'un symbolisme au sens protestant qui est en conflit avec le réalisme traditionnel de la matière du sacrement. Nous ne parlons pas des espèces eucharistiques considérées comme symbole du Corps et Sang, mais du célébrant qui est un symbole du Christ. Chaque liturgie est une anamnèse de la Cène. Le célébrant ne peut pas être identifié avec Celui qui parlait à la dernière Cène. Il n'est qu'une image du Christ, il le symbolise, tandis que les éléments eucharistiques ne sont pas des symboles du Corps et du Sang, ils sont le Corps et le Sang dans toute leur réalité. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de s'imaginer les disciples du Seigneur prononçant les paroles du Christ *in persona Christi*, en identifiant leur propre pouvoir liturgique avec celui du Christ même. La grâce divine, la grâce du Paraclet leur était toujours indispensable tandis que le Seigneur n'avait pas besoin d'invoquer cette grâce pour accomplir les miracles.

Les historiens latins, à ce qu'il semble, ne négligent pas du tout la nécessité de l'intervention divine pour accomplir le miracle eucharistique. En partant, dans leur doctrine

de la transsubstantiation, du principe de saint Augustin: *accedit verbum ad elementum*, ils n'ont pas l'intention de lutter contre les textes des Pères sur la grâce sanctificatrice du Saint-Esprit ou de la Trinité. « Il est légitime d'en conclure que l'efficacité des paroles du Sauveur doit se concilier avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit »[1]. Les paroles dominicales ne sont pas une formule magique. Le miracle sacramentaire dépassant les forces de l'homme, la grâce divine est indispensable. « L'épiclèse, confirme le P. Salaville, nous dit le *comment* de cette consécration, en expliquant que ce n'est pas une œuvre humaine, mais une œuvre divine, une œuvre du Saint-Esprit »[2].

Les Pères ont souvent parlé de l'intervention des Trois Personnes divines dans le sacrement de la Messe. Pour ne pas multiplier les citations, faisons appel seulement à ce passage classique de saint Cyrille d'Alexandrie. « Toute grâce et tout don parfait descend sur nous du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Cet acte du Christ était donc pour nous-mêmes un modèle de la supplication que nous devons adresser au moment d'offrir le mystère de la sainte et vivifiante oblation. C'est d'ailleurs ce que nous avons coutume de faire. En effet, c'est en adressant nos actions de grâces, en glorifiant, en même temps que Dieu le Père, le Fils avec le Saint-Esprit, que nous approchons des saints autels... Dieu le Père vivifie donc toutes choses par le Fils dans le Saint-Esprit »[3].

Il est évident que la sanctification par le Paraclet ne peut être admise séparément de l'action des autres Personnes divines. On ne doit jamais oublier que la Trinité est « sainte, consubstantielle, vivifiante et *indivisible* ». Or, il est opportun de poser une question. Comment donc et

1. SALAVILLE, *op. cit.*, col. 238.
2. *Ibid.*, col. 298.
3. P G, 82, col. 908.

pourquoi la pratique orientale a-t-elle tellement contribué à approprier cette vertu consécratoire à une seule Personne, au Paraclet ?

Le christianisme primitif ne s'était guère préoccupé des problèmes théologiques. L'attention des premières générations chrétiennes était fixée sur la parousie du Seigneur. Mais les travaux polémiques des apologistes du IIe siècle suscitèrent maintes questions que les données scripturaires ne pouvaient résoudre sans le concours de la philosophie.

Le gnosticisme syncrétisant toutes les doctrines possibles, les diverses nuances du monarchianisme, les adoptianistes, etc., ne pouvaient manquer d'attirer de bonne heure l'attention des auteurs ecclésiastiques. Les thèmes de la Sainte Trinité, du rapport mutuel des trois Personnes, des caractères hypostatiques se posent dans les écrits de cette époque. Dans nos recherches des sources et des influences, ces premières controverses dogmatiques marquent, à notre avis, un jalon d'une importance considérable. Dans le problème trinitaire on peut, semble-t-il, signaler deux points de départ qu'on aperçoit dans les deux parties du monde chrétien. Ils se sont manifestés par exemple dans « l'affaire des deux Denys ».

D'une part, ce sont les conceptions de Tertullien basées en général sur la philosophie du Portique. La tendance « de venger la Trinité des personnes divines contre le monarchisme et la crainte de compromettre la majesté du Dieu unique » [1], caractérisent la pensée de l'apologiste de Carthage. Mais « Tertullien est cependant le premier qui a exprimé dans sa pensée les principes de la théologie occidentale et exercé une forte influence sur son développement. Il est remarquable qu'il a réussi à exprimer les formules théologiques qui ont conservé en Occident leur

1. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*. Paris, 1905, p. 103.

importance pour toujours »[1]. L'unité numérique, un monisme réel de la substance divine, l'ontologie d'un matérialisme concret, — telles sont les conceptions fondamentales de la doctrine trinitaire de Tertullien. Ces principes resteront pour longtemps la base des spéculations théologiques des écrivins occidentaux : Lactance, Phébade, Zénon et jusqu'à un certain point Hilaire de Poitiers.

D'autre part, Denys, l'archevêque d'Alexandrie, représente pour son temps un type classique de la théologie orientale. Aussi bien qu'Origène il est influencé par la dialectique néo-platonicienne. Chez Origène la *generatio sempiterna* du Fils s'encadre très bien dans la procession plotinienne : l'Un, l'Intelligence, l'Ame. Mais en même temps la liaison du Fils avec le Père s'accommode parfaitement d'une division logique de leurs substances. Les Personnes divines ont la même substance, le Fils est engendré de la nature du Père et il est Dieu essentiellement. On trouve néanmoins chez Origène « plusieurs passages qui ont besoin, pour paraître orthodoxes, d'être interprétés avec indulgence »[2]. D'après ces textes, le Fils paraît être réellement distinct du Père et il est logiquement séparé de la substance paternelle.

En luttant contre le sabellianisme, Denys d'Alexandrie suit son grand concitoyen dans cette séparation trop accentuée du Fils d'avec le Père. Grâce à l'imperfection du langage et aux conceptions trinitaires trop primitives il a forcément poussé trop loin les distinctions hypostatiques. Ces points de vue sont cependant très significatifs. « Si chez Denys de Rome les conceptions tertulliano-stoïciennes accentuaient surtout l'idée de l'unité numérique divine, aussi bien que la « consubstantialité » des Personnes (ce qui du reste se basait sur l'ontologie du Portique), et si la seule difficulté consistait dans la définition

1. Prof. Iv. Popoff, *Précis de Patrologie*, 1917, p. 72 (en russe).
2. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 308.

les hypostases, inversement pour les prémisses néoplatoniciennes de Denys d'Alexandrie les distinctions hypostatiques du Père et du Fils ont été parfaitement signalées, tandis que l'idée de leur « consubstantialité » se déformait en une notion d'une « parenté » assez indéfinie que l'archevêque d'Alexandrie hésitait de nommer « homoousies »[1].

Cette habitude orientale de trop exagérer les distinctions hypostatiques, ne s'est-elle pas aussi conservée après la consolidation des formules théologiques et l'élaboration d'une doctrine trinitaire acquise par toute la plénitude de l'Église ? Ne doit-on pas expliquer l'appropriation de la puissance sanctificatrice au Saint-Esprit justement par les mêmes conséquences historiques, tandis que l'Occident accordait cette puissance à toute la plénitude divine ?

Ce ne sont que des hypothèses qui du reste ne changent rien. Le point crucial du problème, comme on a tâché de le montrer, n'est pas là. Les catholiques aussi bien que les orthodoxes sont d'accord dans la principale question : les espèces eucharistiques ne peuvent être changées et sanctifiées que par la grâce divine qui est pour eux le *minister principalis*. Ce n'est pas aux forces humaines du prêtre d'opérer tout seul le divin sacrement. La vertu sanctificatrice ne lui appartient pas. Un docte liturgiste romain le proclame d'une façon très nette : « pour la tradition des sept premiers siècles, tant orientale qu'occidentale, l'efficacité consécratoire des paroles de Jésus-Christ, « Ceci est mon Corps, ceci est le calice de mon sang » se concilie certainement avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit »[2]. L'épiclèse est « le comment de cette consécration, expliquant que ce n'est pas une œuvre humaine, mais une œuvre du Saint-Esprit »[3]. C'est le plus important détail du problème. « L'épiclèse, citons une fois de

1. Prof. A. ORLOFF, *Les conceptions trinitaires de saint Hilaire de Poitiers*. Sergiev Posad, 1908, p. 137, 141 (en russe).

2. SALAVILLE, *op. cit.*, col. 247.

3. *Ibid.*, col. 298.

plus le même article du P. Salaville, au lieu de nous diviser, nous unit ». Ceci en premier lieu.

Un autre détail est aussi d'une très grande importance. On sait qu'avant le XIVe siècle la question de l'épiclèse ne se posa nullement dans les controverses gréco-latines. Le pape Benoît XII, pour la première fois, a parlé contre l'épiclèse et ce n'est que le décret du pape Eugène IV aux Arméniens qui définit les paroles du Christ comme « forme du sacrement ». Et si d'une part « les théologiens (latins) les plus classiques tiennent cette assertion, non pour une vérité de foi, mais pour une vérité proche de la foi »[1], d'autre part l'histoire nous prouve que ces diversités liturgiques n'ont pas été au cours du moyen âge un obstacle infranchissable pour la communion des deux Églises. « Ni Photius, ni Michel Cérulaire ne songea à signaler cette doctrine comme divergence entre les deux Églises »[2].

Jusqu'ici rien qui puisse nous interdire de rechercher un conception irénique. Mais la doctrine de la « formule sanctificatrice », du moment précis de la consécration et surtout du *minister sacramenti* présente pour toujours une pierre d'achoppement pour la conscience orientale. Les paroles dominicales ne conservent pour nous leur pleine signification qu'après l'invocation du Paraclet. Avant l'épiclèse elles ne sont pour nous que des *paroles historiques* et les espèces ne sont que des « antitypes » du corps et du sang. L'interprétation de ce terme par saint Jean Damascène aussi bien que les explications de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Éphèse auront toujours pour l'Église orientale leur valeur incontestable.

P. Cyprien KERN.

Paris, St-Serge.
Juin 1950.

1. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe*, p. 259.
2. SALAVILLE, col. 253.

Lettre anglaise.

Je me propose de passer en revue quelques faits marquants survenus en Angleterre en 1950 dans le domaine de l'unité chrétienne en me plaçant au point de vue de l'anglican.

A n'en pas douter, nos rapports avec l'Église catholique romaine ont été marqués par une connaissance plus approfondie de l'action apostolique de l'Église en France et en Belgique, qui est suivie avec plus d'intérêt. Les traductions de livres tels que « *France — Pays de Mission* », « *Révolution dans une paroisse urbaine* » de Michonneau, ou plus récemment celle de « *Mission prolétarienne* » sont beaucoup lues et le sont avec attention. Un vaste public s'intéresse au prêtre-ouvrier et se demande comment un tel problème — si différent chez nous à certains égards — doit être abordé en Angleterre ; si l'ouvrier anglais n'éprouve pas ce sentiment (assez répandu sur le continent) d'hostilité envers l'Église, il lui demeure cependant fort distant et étranger. Je connais plusieurs candidats aux ordres qui, avant de recevoir l'ordination, font un stage de six mois dans des usines pour se pénétrer de l'esprit ouvrier et entrer ainsi en contact avec ce genre de vie. Dans certains diocèses nous avons des aumôniers d'usines dont l'activité s'exerce exclusivement à l'intérieur de la fabrique. Dans ce domaine, nous en sommes encore au stade expérimental ; toute notre action est inspirée par l'exemple de la France.

Sur le plan ecclésiastique, on s'est éloigné plutôt que rapproché. En juillet, les deux archevêques [1] ont publié une déclaration relative à l'annonce de la prochaine définition de l'Assomption. Il y est dit que « l'Église d'Angle-

1. Anglicans de la Grande-Bretagne, n. d. l. r.

terre n'admet pas et ne peut admettre que cette doctrine soit un élément nécessaire de la Foi chrétienne, à laquelle tout membre de l'Église soit tenu d'adhérer » car « l'Église d'Angleterre refuse de regarder comme un article de foi indispensable au salut toute doctrine ou opinion qui n'est pas explicitement contenue dans l'Écriture » et « nous regrettons vivement que l'Église catholique romaine ait par cette proclamation, accru les divergences dogmatiques, au sein de la chrétienté, mettant ainsi gravement en péril le développement de la compréhension mutuelle entre chrétiens, fondée sur la possession commune des vérités fondamentales contenues dans l'Évangile ». Cette déclaration a soulevé du côté catholique romain des commentaires plutôt acrimonieux et il semble bien qu'en Angleterre les relations entre catholiques romains et anglicans en ont souffert. Ainsi une réunion de théologiens projetée pour 1951 a été ajournée *sine die* et l'espoir de voir croître les contacts amicaux que laissaient entrevoir les correspondances du *Times* de novembre 1949 a été déçu. Néanmoins on peut espérer que cet obstacle sera seulement passager : en effet, cette définition n'a pas créé une situation nouvelle puisque les critiques formulées par les évêques au sujet du dogme de l'Assomption s'appliquent aussi bien à celui de l'Immaculée Conception, défini il y a bientôt cent ans. Quoi qu'il en soit, aujourd'hui, beaucoup plus de catholiques romains anglais qu'il y a vingt ans envisagent les choses sous l'angle « œcuménique ».

* * *

Certains événements importants sont à signaler concernant les relations de l'Anglicanisme avec le Protestantisme non épiscopalien.

D'abord au sujet de l'Inde Méridionale (*South Indian Church* ou *SIC*), dont la Constitution ou Union existe

aujourd'hui depuis plus de trois ans, il faut noter de notre côté une connaissance plus approfondie de la *SIC*, grâce aux visites que lui firent des personnes de marque telles que l'Archevêque Halse de Brisbane (Australie), l'Évêque Bell de Chichester (Angleterre) et le Rev. Oliver Tomkins, secrétaire du Conseil Universel des Églises et qui est un ardent anglican. D'autre part, des évêques et ecclésiastiques de la *SIC* firent également des visites en Europe. Il apparaît que la *SIC* est bien partie ; un esprit de concorde et de joyeuse collaboration anime ses synodes et assemblées ; le travail missionnaire se poursuit avec enthousiasme et les nouveaux évêques s'acquittent de leur charge pastorale comme il convient à des évêques.

L'attitude de l'Anglicanisme envers la *SIC* a été exposée dans le Rapport de la Conférence de Lambeth de 1948 (Assemblée décennale de l'Épiscopat anglican) IIe section p. 44. (Avant de recevoir la *SIC* dans son sein, l'Église anglicane exige : l'assurance que la *SIC* adhère à la foi historique de l'Église anglicane ; — une doctrine plus précise concernant les sacrements ; — que la Confirmation soit conférée à tous ; — que les relations des évêques avec les synodes soient précisées ; — que les rapports de la *SIC* avec les Églises non épiscopaliennes soient reconsidérés et enfin une réponse nette à la question : La *SIC* admettra-t-elle que des ministres non ordonnés par des évêques exercent d'une façon permanente un ministère dans son sein ?). Des réponses de la *SIC* sont parvenues et en juin 1950 ; les Convocations de l'Église d'Angleterre y ont répondu à leur tour, acceptant un rapport intitulé : « L'Église de l'Inde Méridionale »[1].

En bref, le résultat de ces pourparlers fut que l'orthodoxie de la *SIC* concernant les doctrines contenues dans

1. Publié par la Church House, Westminster, Londres S. W. 1, 1950, 2-6.

le Credo est reconnue : cependant, comme il existe dans l'Église anglicane des divergences d'opinion sur l'opportunité d'entrer en communication intégrale avec la *SIC*, la décision sur cette question est remise à cinq ans, c'est-à-dire à 1955. Actuellement, il existe une communion limitée, fondée sur le principe que les membres de la *SIC* qui étaient anglicans avant la conclusion de l'Union conserveront, dans l'Église d'Angleterre, les droits dont ils jouissaient avant l'Union.

Il peut paraître étrange que l'Église d'Angleterre laisse de telles questions en suspens. Il y a cependant des motifs sérieux d'en agir ainsi : l'existence de la *SIC* soulève notamment d'importantes questions théologiques concernant l'Église et le ministère apostolique, questions fondamentales pour le problème de la Réunion dans son ensemble. C'est à nous, en Angleterre, qu'il appartient de les résoudre ; mais puisque ce sont des questions qui nous concernent autant que les chrétiens de l'Inde, nous devons le faire en tenant compte de nos propres problèmes anglais. Si nous les discutions comme des problèmes relatifs à l'Inde lointaine, nous nous exposerions à en minimiser l'importance. Ces problèmes ont été nettement soulevés pour nous, en Angleterre, dans le Rapport intitulé : « Relations entre Églises en Angleterre », publié en novembre 1950.

Ce rapport émane d'un comité réunissant des représentants de l'Église d'Angleterre et des différentes « Free Churches » (Églises qui ne dépendent pas d'elle). Ce comité a été institué pour étudier la proposition faite par l'archevêque de Cantorbéry dans son fameux sermon de Cambridge du 3 novembre 1946. Il y proclamait la nécessité d'une réunion des chrétiens en Angleterre et il ajoutait que celle-ci ne pouvait se faire par l'institution d'une Église unie telle que la *SIC* ; il lui semblait que le bon moyen pour aboutir à un rapprochement consistait en ce que les Églises libres adoptent le système de l'épiscopat. Au cas où cela

se réaliserait, on aurait en Angleterre, pendant quelque temps, des évêques travaillant côte à côte sur un même territoire avec une certaine intercommunion.

Le comité a examiné cette suggestion. Il a envisagé ce que comporterait l'acceptation par les Églises en question de la proposition émise, de même qu'une action de leur part en ce sens. (Il est important de comprendre que ce Comité n'a pas dressé un plan d'Union ; cette tâche incomberait aux Églises elles-mêmes. Autre point important : il n'est pas question que l'Église d'Angleterre prenne contact avec les « Free Churches » *en bloc* ; au contraire, chaque Église : les Presbytériens, les Congrégationalistes, les Baptistes, les Méthodistes, etc. doit être approchée séparément).

Cinq points préalables sont exposés, pour le cas où cette proposition serait acceptée :

1. Il importerait que chacune des deux Églises (l'Église d'Angleterre d'une part, et la *Free Church* intéressée de l'autre) « se déclare satisfaite si l'autre Église maintient la Foi apostolique et proclame l'Évangile apostolique ».

2. La *Free Church* admettrait l'Épiscopat dans son organisation ecclésiastique, en acceptant des évêques consacrés comme évêques et en acceptant à l'avenir, l'ordination épiscopale pour règle.

3. Il y aurait intercommunion de membres de la *Free Church* dans l'Église d'Angleterre et d'Anglicans dans la *Free Church* si son ministre a été ordonné épiscopalement [1].

4. L'Église d'Angleterre souhaiterait que la Confirmation conférée par un évêque se généralise dans la *Free Church*.

1. On entend par là « ordonné par un évêque qui a été consacré comme évêque ». N. d. l. R.

5. L'Église d'Angleterre serait disposée à admettre que la *Free Church* maintienne avec d'autres « Free Churches » n'ayant pas d'épiscopat, les mêmes relations de fraternité et d'intercommunion que celles qui existent aujourd'hui. Il est souligné par les « Free Churchmen » qu'à leurs yeux ce principe revêt la même importance que celui de l'épiscopat pour les Anglicans.

La coexistence d'épiscopats parallèles ne serait qu'une étape transitoire vers la réunion complète des Églises.

Tel est le projet. La seule idée que les *Free Churches* acceptent « l'épiscopat dans leur organisation ecclésiastique » (*take episcopacy into their systems*) pourra signifier pour certains un manque de sérieux théologique : comme si l'épiscopat était dissocié de sa signification dans le contexte de l'économie de l'Église catholique, et en arrivait à être considéré comme un simple procédé mécanique destiné à instaurer des ordres valides sans égard à sa valeur théologique. A cause de ce point les éléments catholicisants de l'Église d'Angleterre seront très exigeants contre la proposition. Mais les théologiens de la *Free Church* ne le seront certainement pas moins à l'endroit d'un procédé purement mécanique : il est en effet peu vraisemblable que ces hommes soient contents d'accepter l'épiscopat s'ils n'ont pas au moins quelque notion de sa signification théologique.

Queques uns parmi nous ont espéré qu'une porte a été ouverte qui nous introduira peut-être à une véritable réunion. Le problème de la réunion se présente aujourd'hui de façon sérieuse : il est possible que le moment soit venu de pouvoir faire un progrès réel vers sa solution. Nous l'ignorons. La raison d'espérer cela, c'est qu'il existe actuellement parmi les « leaders » un accord généralisé sur la théologie biblique ; or, la théologie biblique implique la doctrine de l'Église visible avec son fondement dans l'œuvre divine de la Rédemption. Là gît le grand point de la Ré-

forme elle-même ; il appartient aux « Free Churches » de donner leur réponse à la question de savoir si le principe de la Réforme est compatible avec la succession historique des Évêques. Il est certain cependant que le résultat immédiat de ces propositions a plutôt augmenté l'hostilité et l'amertume.

Mais ensuite se pose la question de savoir—et la réponse doit venir aussi bien des ecclésiastiques que du peuple chrétien laïc dans l'Église d'Angleterre et les *Free Churches*—s'ils ont réellement l'intention de chercher une voie pour s'unir ou s'ils désirent persévérer dans la condition présente de schisme.

AMICUS.

LIVRES REÇUS

De Heilige Liturgie van onze H. Vader Joannes Chrysostomus. Inleiding en Vertaling door Dom I. DOENS. Chevetogne, Iconogr ; 3e éd., 1950 ; in-12, XXXII-60 p. — *Chants grecs de la Divine liturgie de S. Jean Chrysostome* (ad instar manuscripti). Ibid., 1950 ; in-4, 32 p. ✠ *Heures du jour du Bréviaire romain* en latin -français. Éd. conforme à l'éd. typ. vaticane. Tournai, Desclée, 1950 ; in-12, XXXIV-1428 p. — Th. STALLAERT, C. ss. R., *Office de Prime et de Complies de chaque jour de l'Année.* Ibid., 1950 ; in-12, 442-40 p. ✠ H. SERRARENS, O. PRAEM., *Prions avec l'Église.* Ibid., 1950 ; in-12, 20 p. ✠ Mgr CHEVROT, *La Rencontre du Seigneur.* Instructions paroissiales. Paris, Bonne Presse, 1949, in-12, 286 p. ✠ *Les huit apparitions de la Vierge des Pauvres.* Louvain, Mont-César, 1950 ; in-8, 62 p. nombreuses illustrations. ✠ JULES HERMENT, *L'Institut Saint-Berthuin à Malonne.* Gembloux, Duculot, 1947 ; in-12, 220 p. ✠ ÉTIENNE DU BUS DE WARNAFFE, *L'Amitié sur la Route.* Namur, Grands-Lacs, s. d. in-12, 128 p.

B. ROSENMÖLLER, *Metaphysik der Seele.* Münster, Aschendorff, 1947 ; in-8, VIII-224 p., 7,50 RM. ✠ J. SANTELER, *Vom Nichts zum Sein.* Feldkirch, Quelleverlag 1949 ; in-8, 120 p., 18,50 k. ✠ O. SEMMELROTH, S. J. etc. *Die leibliche Himmelfahrt, Mariens.* Theologische Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge. hrsg. von Professoren der philos.-theolog. Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M. ; Francfort s /M., Knecht, 1950 ; in-12, 140 p., 4 DM.

Chronique religieuse.

Église catholique. — Le décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 9 février [1] autorisant le RÉTABLISSEMENT DE LA VIGILE SOLENNELLE DE PÂQUES a été accueilli par le monde catholique avec une joie profonde.

Cet événement n'a pas seulement un caractère liturgique : il présente aussi un aspect unioniste de grande signification. A ce propos, nous empruntons quelques réflexions intéressantes à un éditorial du bulletin « *Vers l'Unité Chrétienne* » [2] : Après avoir souligné le lien étroit qui unit le renouveau liturgique actuel au mouvement en faveur de l'unité chrétienne, l'auteur de cet éditorial écrit : « Au premier plan de ces éléments que tend à revaloriser le renouveau liturgique, il faut placer la signification du mystère pascal, central dans l'histoire de notre salut et si étroitement lié au mystère de notre baptême. On ne saurait nier l'influence exercée en ce sens par les travaux d'un Dom Lambert BEAUDUIN, d'un Dom CASEL, et plus récemment par le beau livre du R. P. BOUYER : *Le Mystère Pascal*. Mais ces ouvrages eux-mêmes sont la résultante de tout un mouvement de pensée et d'action dont les initiateurs, pour être moins connus du public, ne sont pas d'un moindre mérite au regard de l'Église qui sanctionne aujourd'hui leurs efforts »...

« Parmi les causes qui ont contribué à fixer notre attention sur l'importance du mystère pascal, il faut certainement mentionner l'influence exercée dans notre Occident par les éléments de l'Église orientale que les circonstances de ces dernières décades ont amenés toujours plus nombreux à notre contact. Les solennités et les touchantes coutumes pascales de nos frères russes en particulier, nous ont aidés, sinon provoqués, à retrouver en leur plénitude vivante, le sens et l'importance de la Résurrection du Sauveur dans l'économie de notre salut... »

Après avoir rappelé la tendance de l'Occident à laisser prévaloir la *theologia crucis*, tandis que l'Orient, cédant à une tentation inverse,

1. Cfr *AAS*, 1951, vol. XLIII, p. 130 ; trad. *DC*, 25 mars.
2. N° 31, mars 1951.

s'attache plus volontiers aux mystères de gloire, l'A. fait observer qu'il importe d'acquérir ici « le sens de la liaison intime des deux panneaux du diptyque de notre Rédemption » : « Ce serait comprendre superficiellement le récent décret que de s'arrêter au simple fait d'une célébration nocturne de la fête de Pâques, analogue aux solennités de la nuit de Noël. Ce qui nous est rendu est autre chose et bien plus que ce dont nos frères orientaux ont conservé la pratique. Car ce qui est solennisé par eux au cours de la nuit par la procession, le chant des Matines et de la Messe, c'est cela, précisément, qu'en rite latin nous continuons à célébrer au matin du jour de Pâques. Quant à la liturgie du Samedi-Saint, en dépit de sa splendeur, elle n'a pas, dans le rite byzantin, toute la richesse de signification de la liturgie latine. Il y manque, en particulier, la bénédiction des fonts baptismaux (qui se retrouve, il est vrai, dans un rituel du baptême théologiquement et symboliquement plus riche que le nôtre). D'ailleurs, chez eux comme chez nous, et sans doute pour les mêmes raisons, la célébration en a été peu à peu avancée des heures de la nuit à celles de la soirée, puis de la matinée du samedi. De toutes les cérémonies de la Grande Semaine elle est une des moins fréquentées par les fidèles. En sorte que pour nos frères orientaux eux-mêmes, le décret de la Sacrée Congrégation des Rites peut fournir matière à une bienfaisante réflexion.

La décision romaine, en tous cas, nous donne une occasion nouvelle de saisir et de faire ressortir le caractère complémentaire des traditions de l'Orient et de l'Occident dans la perception et la mise en œuvre du mystère chrétien. Elle nous suggère donc indirectement, — et ce n'est pas là le moindre motif de notre joie, — l'une des voies les plus efficaces dans le sens d'un rapprochement et d'une réunion si désirables entre l'Orient séparé et l'Occident latin.

A cet égard, en effet, le domaine liturgique est, à coup sûr, le terrain le plus directement accessible et le plus favorable. La remise en honneur de la célébration solennelle de la Vigile pascale, avec des modifications qui en augmentent la portée pédagogique et la valeur pastorale, nous invite à en prendre une plus vive conscience. Pourquoi n'en prendrions-nous pas également occasion pour essayer de resserrer, entre nos frères orientaux et nous, les liens d'une collaboration fraternelle dans l'étude comparative de nos deux traditions ? » [1]

1. C'est l'occasion d'attirer l'attention sur un récent article de Dom F. VANDENBROUCKE, *Concélébration ou Messes privées ?*, dans *Les Questions*

Dans les *Analecta Bollandiana* (t. 69, 1951, fasc. 1-2), le P. Paul Devos retrace l'œuvre et le caractère de la personnalité de l'éminent orientaliste, « maître de toutes les langues de l'Orient chrétien », que fut le R. P. PAUL PEETERS, bollandiste, décédé le 18 août 1950.

Un NOUVEL EXARCHAT RUTHÈNE a été créé au CANADA [1], l'exarchat du Canada central ayant été scindé en deux territoires : l'exarchat de Saskatchewan et celui du Manitoba. Mgr Basile LADYKA est l'exarque du Manitoba. Son évêque auxiliaire, Mgr André ROBORECKY sera exarque du Saskatchewan. Le P. Maxime HERMANIUK C. ss. R., a été désigné comme nouvel évêque auxiliaire de Mgr Ladyka [2].

En ROUMANIE, le travail d'« encadrement » de l'Église romano-catholique dans la République populaire roumaine a fait un nouveau pas [3]. Le 15 mars, s'est tenu à Cluj le CONGRÈS GÉNÉRAL, qui avait été décidé au cours du Congrès de Gheorgheni en septembre dernier. Ce fut en raison de la résistance du clergé et des fidèles que ce congrès, qui devait normalement se tenir en décembre, ne put avoir lieu que trois mois plus tard. Le « Comité catholique d'action » fit cependant preuve de beaucoup d'activité

liturgiques et paroissiales, mars-avril, 1951, p. 61-72. Dans la conclusion de cette étude on lit : « Une concélébration sacramentelle, inspirée du rite byzantin actuel, peut certes être souhaitée dans tous les cas où la célébration privée ne s'impose pas » (p. 71). — D'autre part nous voudrions signaler ici la recension par Mgr CASSIEN, recteur de l'Institut S. Serge, du livre *L'Apocalypse de saint Jean* du professeur P. Bratsiotis. Avec l'A. le recenseur regrette que l'Église orthodoxe n'utilise pas l'Apocalypse dans sa liturgie : « Il est difficile de ne pas s'associer au désir exprimé par Bratsiotès pour que l'Église (byzantine) écarte cette limitation et adopte l'Apocalypse pour l'usage liturgique » (*CV*, avril-mai 1951, p. 12).

1. Pour la réorganisation de ces diocèses qui a eu lieu en mars 1948, cfr *Chronique* 1948, p. 201-202.

2. Cfr *SICO*, 15 avril 1951.

3. Cfr *Chronique* 1950, p. 408-409.

pour susciter un climat favorable. En fin de compte, il résolut de brusquer les choses : constitués en Assemblée générale extraordinaire du « Comité », 224 membres du clergé catholique roumain, que l'on dit avoir été « élus » au cours des assemblées régionales de Timişoara, Oradea, Târgu-Mureş, Ville Staline et Bucarest, et représentant 601 paroisses [1], se trouvèrent réunis à Cluj pour prendre une décision au sujet de l'application du STATUT DE L'ÉGLISE. Comme toujours, les orateurs insistèrent sur la nécessité de s'unir pour défendre la paix. A l'issue des débats, une résolution fut adoptée aux termes de laquelle l'Assemblée confie au Conseil directeur du « Statut catholique » la charge de prendre les mesures nécessaires afin que l'on puisse « procéder sans retard à l'encadrement de l'Église dans l'ordre légal de l'État, répondant ainsi au fervent désir de tous les catholiques du pays amis de la paix » [2].

Le 19 juin, il y aura exactement 25 ans que mourait, à Paris, MONSIEUR PORTAL, le grand pionnier de l'Unité. Peu de gens savent qu'il est inhumé dans le beau sanctuaire byzantin du Christ-Rédempteur aux Corbières, près de l'Abbaye d'Hautecombe en Savoie.

L'Église russe en URSS. — Le *Calendrier* officiel pour l'année 1951 de l'Église orthodoxe russe [3] commence par un tour d'horizon sur les événements marquants qui se sont déroulés dans la vie de cette Église au cours de 1950. On y signale en premier lieu la « participation active de l'Église orthodoxe russe dans la défense de la paix et dans la lutte contre les fomentateurs d'une nouvelle guerre fratricide ». On y rappelle les différents Appels et Actes.

Par ailleurs, le petit volume élégant intitulé *L'Église*

1. *Bulletin Roumain* (Bruxelles), N° 112, 22 mars, p. 6.
2. Cfr *DC*, 8 avril, col. 423-436 (avec traduction de quelques documents).
3. Éditions du Patriarcat de Moscou, 1951.

orthodoxe russe dans la lutte pour la paix, qui vient d'être édité par le patriarcat de Moscou, en russe, allemand, français et anglais et qui relate tous les messages, résolutions, discours et articles des années 1948-1950, montre ce Patriarcat en pleine mobilisation pour cette cause. Le métropolite NICOLAS de Kruticy et de Kolomna, membre du Conseil mondial de la Paix, en est l'actif promoteur. On connaît ses attaques d'une virulence sans pareille contre le Vatican « fauteur de guerre » (cfr. *o. c.* p. 29-30 ; 84 ; 204, etc.). Ce même thème revenait encore comme figure courante de son éloquence dans son discours au Deuxième Congrès Mondial de la Paix, tenu à Varsovie en novembre dernier [1]. On connaît d'autre part la lettre déférente que le président de ce Congrès, M. Joliot-Curie, envoya le 26 janvier, au nom de l'Assemblée, à S. S. le Pape Pie XII. Les efforts de la papauté pour la paix y sont reconnus, textes à l'appui [2]. La propagande antiromaine de certains dirigeants de l'Église orthodoxe de Moscou est par là mise en mauvaise posture, voire même réduite au silence, pour autant que cela soit possible.

En second lieu, le *Calendrier* signale comme faits importants les diverses missions et voyages d'amitié qui ont renforcé les liens unissant l'Église russe aux autres Églises orthodoxes. Il rappelle enfin le sacre de trois évêques, deux pour la Tchécoslovaquie et un pour la Chine. Nous avons déjà fait mention de cet événement.

Cet aperçu rétrospectif ne nous révèle rien de neuf sur la vie à l'intérieur même de l'Église russe. Mais L'EFFERVESCENCE ANTIRELIGIEUSE des organisations « scientifiques », déjà signalée, va croissant. Radio Moscou annonçait encore en mars dernier la production de huit FILMS de propagande. Voici les titres de quatre d'entre eux : *La légende de l'origine divine de la vie, La religion comme instru-*

1. *ŽMP*, No 12, p. 14.
2. *L'Osservatoro Romano*, 7 mars 1951.

ment d'oppression capitaliste, *Les Princes de l'Église, fauteurs de guerre*, et *L'Église dans sa lutte contre la libération des classes ouvrières*. L'Église russe se défend contre les influences nocives de l'athéisme militant mais ses moyens sont restreints : ils se limitent en effet à des mesures liturgiques envers les paroisses et à la surveillance des séminaires.

Émigration. — A la suite du départ du métropolite ANASTASE pour les États-Unis en novembre dernier, le siège du Synode des Évêques russes à l'étranger (Karlovcy-Munich) a été TRANSFÉRÉ à MAHOPAC (N.-Y.). Nombreux sont les nouveaux immigrés et il semble bien que cette juridiction de l'émigration russe n'entend rien réduire de son rôle dans l'émigration. Cela résulte entre autres de ce que lors de son dernier Concile, elle institua un comité en vue de la canonisation de JEAN DE CRONSTADT. L'évêque JEAN de Bruxelles, qui est le président de ce comité, a lancé un appel tendant à recueillir les renseignements facilitant l'examen de cette cause [1].

Malgré les démarches faites de part et d'autre l'an dernier en vue de parvenir à une entente, cette juridiction n'a pas encore renoué de relations avec celle de Mgr Vladimir en France. Ce dernier dépendant du patriarche œcuménique, qui ne se désolidarise pas entièrement du patriarcat de Moscou, le Synode de Mgr Athanase se tient à l'écart. Pourtant un certain rapprochement d'ordre psychologique se serait effectué par l'assouplissement de la tendance monarchiste extrémiste d'une part (les « Karlovciens »), et d'une tendance libéralisante (en théologie et sociologie), de l'autre. Certaines réserves faites au sujet de l'œuvre théologique de Serge BULGAKOV par le corps des professeurs de l'académie Saint-Serge de Paris, lors du jubilé de cet Institut en 1950, ont également contribué à la détente. (Seul

1. *PR*, 15/28 février 1951.

le prof. Léon ZANDER, auteur de deux volumes récents[1] contenant un exposé détaillé de l'œuvre du P. Bulgakov ne s'est pas rallié au point de vue de ses collègues). Rappelons qu'en 1937 une commission composée de professeurs de Saint-Serge examina, à la demande du métropolite Euloge, la doctrine sophiologique du R. P. Bulgakov et disculpa celui-ci des accusations d'hérésie formulées par le synode de Karlovcy[2].

L'archevêque PHOTIUS, exarque du patriarche de Moscou en Europe occidentale, adressa en octobre 1950 un message aux chrétiens orthodoxes occidentaux (« de rite occidental en langue française »), dans lequel il était question de « personnes instables qui passent d'une juridiction à une autre » et qui « extérieurement étaient parmi nous sans avoir été jamais réellement des nôtres »[3]. Il paraît que plusieurs professeurs de l'Institut théologique Saint-Denis de Paris, dépendant de cet exarchat, ont démissionné afin de créer un organisme indépendant. On peut mettre ce fait en corrélation avec la demande que le métropolite roumain BESSARION (Puiu) adressa au patriarche œcuménique en vue de pouvoir organiser en France un diocèse autonome sous la juridiction de Constantinople[4].

Le problème de l'adaptation se pose aussi avec une certaine urgence pour les orthodoxes en France. Un article de *Rousskaja Mysl* du 13 avril 1951 (p. 4) attire l'attention sur deux points particuliers : *la langue*, le slavon, qui devient de plus en plus inaccessible aux jeunes générations, et le *calendrier*, où — au moins pour certaines fêtes — l'introduction du nouveau style serait souhaitable[5].

Signalons ici une petite brochure de M. Pierre KOVALEVSKY *La dispersion russe à travers le Monde et son rôle culturel* (Chauny, 1951, 43 p.) qui nous montre le rayon-

1. L. A. ZANDER, *Dieu et le Monde* (en russe), YMCA-Press, Paris 1948.
2. Cfr *Chronique* 1938, p. 61-62.
3. *V* 1950, N° 4, p. 38.
4. *E*, 15 août, p. 279.
5. Cfr aussi *CV*, avril-mai, 1951, p. 19.

nement de l'émigration russe dans les différents domaines de la science et de l'art depuis la Révolution.

Allemagne. — L'Église évangélique de l'UNION DE LA VIEILLE PRUSSE vient de se reconstituer [1]. Le 20 février, elle adopta une nouvelle Constitution qui confère une plus grande autonomie aux Églises-membres de l'Union. Comme on sait, cette Union rassemble des luthériens et des réformés des régions ayant appartenu à la Prusse avant 1864 (Rhénanie, Westphalie, Berlin, Brandebourg, Saxe, Poméranie et Silésie). Les membres de l'Église évangélique d'Allemagne (E. K. D.) seront admis à la communion en gardant les ordonnances disciplinaires de leur Église propre. Une forme commune de liturgie sera étudiée. Les luthériens des Églises luthériennes unies d'Allemagne (Ve. L. K. D.) ont, par l'intermédiaire de leur évêque Hans MEISER, mis tout en œuvre pour faire obstacle à la réorganisation de cette Union qui, dans le passé, favorisait grandement le relativisme doctrinal et le développement du libéralisme en théologie.

Constantinople. — En remplacement du métropolite Germanos, décédé en janvier dernier, le Saint-Synode du patriarcat œcuménique a nommé, le 12 avril, archevêque et exarque pour l'Europe occidentale Mgr ATHÉNAGORE, avec le titre de Thyatire. Le nouvel exarque, qui naquit à Corfou, a dirigé l'école de théologie de Philadelphie, aux États-Unis et fut évêque de Boston. Le 6 mai, en la cathédrale grecque de Sainte-Sophie, à Londres, le métropolite Athénagore a été intronisé dans sa nouvelle charge.

Les difficultés ayant surgi au sein de l'Église arménienne-grégorienne de Turquie à la suite de la destitution du patriarche arménien de Constantinople, accusé de connivence avec le catholicos en Arménie soviétique [2],

1. Cfr *SŒPI*, 9 mars et *HK*, avril, p. 301-302
2. Cfr *Chronique* 1950, p. 421.

ont été aplanies par l'élection de l'archevêque arménien de Buenos-Ayres Karekin HACHADURIAN. Le prédécesseur de ce dernier, le patriarche Kevork Arslanian, avait encore été nommé par le catholicos d'Etchmiadzin, après la mort du patriarche Mesrob Naroyan en 1944. Le nouveau patriarche a été élu sans cette intervention.

États-Unis. — L'Épiscopat orthodoxe roumain autonome des deux Amériques a exclu l'évêque André MOLDOVANU. Ce dernier avait été consacré évêque le 12 novembre dernier dans la cathédrale de Sibiu (Transylvanie) par le patriarche Justinien, « donnant suite au désir exprimé par les fidèles orthodoxes roumains d'Amérique »[1]. Le ministre des cultes, le prof. Stanciu Stoian assista au sacre. L'évêque Moldovanu est maintenant accusé par ses coréligionnaires américains de s'être rendu en Roumanie sous de faux prétextes[2].

Grèce. — *Ekklesia* du 15 mars contient d'abondants renseignements sur l'effort de l'Église orthodoxe grecque pour la reconstruction des églises de villages : quatre cents sont complètement anéanties et cinq cents autres gravement endommagées. Les articles insistent sur le fait que chaque village devrait avoir une église et un prêtre pour que la Grèce demeure un pays chrétien. A ce propos, signalons que le Saint-Synode a nommé une commission chargée de demander au ministre de l'Éducation de hâter la publication d'une loi permettant l'ordination au sacerdoce de personnes ayant terminé l'école primaire, dans les éparchies du Nord, les îles Ioniennes et l'éparchie de Naupacte et Eurythanie, pendant une période qui s'étendrait jusqu'au mois d'août prochain. Les candidats ainsi ordonnés seraient obligés de fréquenter un des

1. *Bulletin Roumain* (Bruxelles), N° 97, 7 déc. 1950.
2. Cfr *LC*, 1er avril, p. 8.

séminaires ecclésiastiques à partir de septembre. Il s'agit ici de ces *phrontistiria* comme il y en a à Kozani, où des prêtres reçoivent des cours de pastorale pratique et de liturgie [1]. Sur l'activité pastorale d'aujourd'hui dans l'Église orthodoxe en Grèce, cfr P. I. BRATSIOTIS, *The Evangelistic Work of the contemporary Greek orthodox Church* (dans *The Christian East*, 1950, nº 1, p. 21-32 et nº 2, p. 38-41).

La protosyncellie de l'archevêché d'Athènes a fait savoir à tous les curés que seul le nouveau *Hiératicon*, que vient d'éditer l'*Apostoliki Diakonia*, est dorénavant autorisé pour les offices ecclésiastiques. Les éditions employées jusqu'ici seront déposées à la protosyncellie. Le Saint-Synode a demandé à tous les évêques de défendre aux prêtres de leur éparchie de lire à haute voix les prières secrètes de la liturgie. Cette innovation aurait commencé à se propager en certains endroits. [2].

Le Saint-Synode ayant appris que certains protestants ont conquis des grades en théologie à la faculté orthodoxe, a demandé aux évêques de l'informer s'il existe dans leurs éparchies des professeurs ou instituteurs hétérodoxes et si on emploie dans cette qualité des clercs ayant déposé l'habit ecclésiastique [3].

Concernant le problème du VIEUX CALENDRIER [4], le Saint-Synode a déclaré que ni l'Église, ni l'État ne s'opposent à ce qu'une communauté donnée suive le vieux calendrier ; mais ni l'Église ni l'État ne toléreront que l'on établisse à côté de l'Église officielle une « parasynagogue » composée de pseudo-évêques et de pseudo-prêtres. En

1. Cfr *The Christian East*, 1950, nº 3, Peter HAMMOND, *A Seminary for Parish Clergy in Northern Greece* (p. 82-84). En URSS aussi pareilles maisons de formation existent, entre autres à Vinnitsa, Kišinjev, Orel et Minsk.

2. *E*, 1 mars 1951.

3. *E*, 15 février 1951.

4. Cfr *Chronique* 1951, p. 66-67.

réponse à une question, le Saint-Synode précise que les sentences de dégradation prévues en pareil cas comportent non seulement l'obligation de déposer l'habit ecclésiastique, mais aussi celle de couper barbe et cheveux. Une encyclique exhorte les ordinaires à pourvoir aux besoins des fidèles qui tiennent au vieux calendrier, en mettant à leur disposition des clercs canoniquement en règle [1].

La gravité des récents troubles à propos de cette question ressort encore d'une circulaire adressée par le ministre des Cultes et de l'Instruction publique à tous les éducateurs de Grèce, insistant sur la nécessité d'instruire toute la population, et surtout les enfants, dans la vérité par rapport au calendrier, question purement disciplinaire, sans le moindre rapport avec le dogme ou la foi. Le document souligne la tolérance de l'Église qui ne proscrit pas le vieux calendrier [2]. Les *Archives de Droit ecclésiastique et canonique*, 1951, nº 1, publient deux articles sur cette question. Dans son discours d'intronisation Mgr Spyridon, archevêque d'Athènes, avait parlé de sa détermination d'essayer de réaliser l'unité ecclésiastique en Grèce. Les longues et délicates négociations étaient sur le point d'aboutir lorsque l'intervention de certains cercles laïques des « paléohémérologites » a tout gâté [3].

Les cérémonies de la célébration du 1900e ANNIVERSAIRE de l'arrivée de S. Paul en Grèce se dérouleront du 15 au 30 juin. L'Église orthodoxe de Grèce et le Gouvernement ont invité les chefs d'Églises de nombreux pays.

L'évêque PANTELEIMON, membre du Comité central du Conseil œcuménique a été élu au siège de Salonique, où il succède à Mgr GENNADIOS, décédé le 17 mars dernier.

1. *E*, 15 février 1951.
2. *E*, 1 et 15 mars 1951.
3. *E*, 15 mars 1951.

Japon. — Selon le *Year Book of the Russian Orthodox American Church* (1951) le nombre des orthodoxes au Japon s'élève à 40.000 dont environ 1.000 russes. Les services dans la cathédrale de TOKIO se célèbrent en japonais. Il y a 70 prêtres, presque tous japonais. Les chants sont en russe et en japonais. On compte 194 paroisses. Cette Église est dirigée par l'archevêque BENJAMIN, de la juridiction du métropolite Léonty, successeur de Mgr Théophile.

Tchécoslovaquie. — En janvier 1950 la SLOVAQUIE ne comptait qu'une vingtaine de paroisses orthodoxes. Il y en a plus de cent depuis la suppression du diocèse grec-catholique de Prešov. Une deuxième éparchie a été érigée en juillet, celle de Michaïlovce, dont l'évêque s'appelle Victor MICHALIČ. Elle est la quatrième éparchie orthodoxe de Tchécoslovaquie, les autres étant celles de Prague (où réside le métropolite-exarque Éleuthère), d'Olmouc-Brno (Mgr Čestmir Kračmar), de Prešov (Mgr Alexis Dechterov). Dans cette dernière, une faculté de théologie orthodoxe a été ouverte.

Relations interorthodoxes.

A l'occasion de l'indépendance nouvellement acquise de l'Église éthiopienne, l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a envoyé à chacun des six évêques éthiopiens un *enkolpion* [1]. Ce fut le métropolite Nicolas d'Axoum, représentant Mgr Spyridon, qui remit ces indignes au cours d'une cérémonie solennelle à Addis-Abéba, le 31 décembre 1950. Le nouveau chef de l'Église éthiopienne, l'abouna BASILE, rappela dans son allocution que le premier évêque d'Éthio-

1. Ornement pectoral des évêques orientaux.

pie, Frumentius, était grec et que ce fut le patriarche d'Alexandrie Athanase-le-Grand qui le consacra [1].

The Star of the East, organe d'information de l'Église syrienne de l'Inde et d'autres Églises d'Orient (devenu désormais également l'organe de la Fraternité de S. Thomas et S. Paul, association poursuivant par la prière et l'étude l'union des chrétiens orthodoxes [2]) consacre son numéro de janvier 1951 à l'Église d'Éthiopie. Le Rév. K. M. Simon, de l'Église orthodoxe syrienne, y publie un *mémorandum* soulignant la nécessité de coordination entre les Églises orientales mineures [3].

« Dans nos discussions à Amsterdam (1948) nous avons constaté que là où les autres avaient progressé dans tous les domaines — théologique, missionnaire, social et organisateur — nous sommes presque restés au même point. Nous étions convaincus que cela était dû principalement à notre manque d'unité et de coordination ».

On y rappelle la place importante que ces Églises ont occupée dans le passé, leur littérature abondante, leurs martyrs. « Nous avons donc un titre pour être entendus et nous avons une contribution à apporter au christianisme mondial et à la cause de l'évangélisation de l'Orient ». L'A. dénonce l'erreur de considérer ces Églises comme hérétiques. Les théologiens des Églises orientales mineures devront se réunir pour tirer au clair la position théologique et mettre au point les activités pastorales et autres. Sortir de l'isolationnisme serait le premier pas indispensable conduisant à l'union de la chrétienté orientale dans son ensemble.

1. Cfr *E*, 1 février.
2. Cfr *Chronique* 1950, p. 421.
3. P. 33-36. Le même document a paru dans l'*Ecumenical Review*, janvier 1951, sous le titre *The need for Unity and co-ordination among the monophysite Churches* (p. 174-177). Il s'agit des Églises éthiopiennes (8 millions), arménienne (4 millions), copte (2 millions) et orthodoxe syrienne (en Inde, Proche-Orient et Amérique, 1,5 à 2 millions).

« Seul l'Orient peut conduire l'Orient au Christ. Durant plusieurs siècles, en raison de circonstances défavorables nous nous sommes montrés léthargiques [satisfaits de nous mêmes et non progressifs, sous certains rapports même rétrogrades [1]]. Malgré l'effort herculéen de l'Occident progressiste pour évangéliser l'Orient, et malgré son influence économique, politique et culturelle sur la population de l'Orient, le résultat constaté n'a été nullement proportionné à l'effort fourni. La raison en est que l'interprétation occidentale du christianisme est essentiellement étrangère à la façon orientale de penser ».

L'A. souligne que l'union est indispensable pour qu'on puisse répandre l'Évangile aux divers pays de mission et aux peuples de l'Islam. Des suggestions sont faites en vue de la coopération des Églises orientales mineures (une assemblée générale, un périodique et un séminaire communs, une école biblique). L'*Éditorial* développe des idées identiques et exprime le souhait de voir publier des études sur l'histoire, la liturgie, le droit canon et d'autres sujets concernant ces Églises. L'hérésie que l'on leur attribue est plutôt d'origine politique que théologique [2].

Le patriarche d'Antioche, ALEXANDRE III, a conféré au métropolite ÉLEUTHÈRE de Prague la plus haute distinction honorifique de l'Église d'Antioche pour avoir ramené à l'Église orthodoxe un grand nombre d'uniates [3]. Le métropolite GRÉGOIRE de Leningrad se rendit à Antioche au cours de l'été 1950 afin de remettre au patriarche le diplôme de docteur *honoris causa* de l'académie de théologie de Moscou [4].

Répondant à l'appel du patriarche de Moscou en faveur de

1. Cette partie de la phrase ne figure pas dans *ER*.
2. Notons que le P. Paul PEETERS, dans son dernier livre *Orient et Byzance. Le Tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Bruxelles 1950) montre comment cela est particulièrement vrai pour les Arméniens.
3. Cfr *V* N° 4, p. 30.
4. Cfr *ŽMP*, sept. p. 43-45.

la paix, le patriarche œcuménique Athénagore a déclaré que l'orthodoxie, qui lutte sans répit pour la paix du Christ, s'oppose à toute immixtion politique. Il rappelle aussi au patriarche Alexis combien il est nécessaire de respecter les privilèges canoniques du siège œcuménique [1]. L'Église d'ALEXANDRIE répondit dans le même sens à l'appel pour la paix, ajoutant que le patriarche de Moscou n'exprime pas la pensée authentique de l'Église russe opprimée qui n'est pas en mesure de faire connaître ses véritables opinions [2].

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Signalons tout d'abord le nº 3-4 (juillet-décembre) de *Russie et Chrétienté,* presque entièrement consacré à la question du « Filioque ». Il contient le texte des rapports qui furent faits lors d'une rencontre entre théologiens catholiques et orthodoxes l'an dernier. Voici les noms des auteurs et les titres des rapports : Mgr CASSIEN (de l'Institut Saint-Serge, Paris), *L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit* ; J. MEYENDORFF, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux* ; Th. CAMELOT, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit « a Filio » ou « ab utroque »* ; S. VERKHOVSKY (Saint-Serge), *La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe* ; H. F. DONDAINE, *La théologie latine de la procession du Saint-Esprit* ; A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du « Filioque ».* — Le résumé des discussions qui ont suivi ces rapports s'y trouve joint.

L'hebdomadaire d'Athènes *Katholiki* a commencé dans son numéro du 19 janvier une série d'études sur *Les relations des catholiques et orthodoxes sous la domination turque* par P. GRIGORIOU. Se fondant sur une abondante

1. Cfr *O* sept. p. 365-367.
2. Cfr *P* 21 sept. et 21 oct.

documentation, tant de provenance latine qu'orthodoxe, l'auteur note que les deux Églises entretenaient durant longtemps encore des rapports amicaux, et même de vrais rapports d'intercommunion. « Les moines de la Sainte Montagne étaient en relation avec les catholiques et ils restèrent unis avec la Vieille Rome jusqu'au début du XVIIIe siècle ».

De BEYROUTH on nous écrit qu'un CERCLE UNIONISTE comprenant orthodoxes et catholiques se réunit là-bas régulièrement, soit au local d'Action catholique, soit dans celui du M. J. O. (Mouvement de jeunesse orthodoxe). Le 28 janvier une grande ASSEMBLÉE fut tenue, où pour la première fois le problème unioniste était posé devant le grand public. L'impression a été telle, qu'on a réclamé d'autres réunions de ce genre.

Anglicans. — Dans une étude sur le renouveau religieux en France, *The Guardian* [1] souligne le parallélisme existant entre les problèmes qui se posent pour le catholicisme français et l'Église d'Angleterre. Attirés par l'effervescence nouvelle de l'« esprit évangélique » dans certains milieux catholiques de France, nombre d'anglicans sont allés étudier sur place les divers centres d'action pastorale et liturgique. Le sort et la responsabilité de ces deux grandes fractions de la chrétienté en Europe Occidentale sont analogues suivant l'opinion de l'A. Elles se trouvent au devant du même problème d'importance de l'évangélisation des masses dont la foi chrétienne a disparu ou presque. Le catholique anglais n'éprouve pas de la même façon l'urgence de tels problèmes ; il a l'avantage d'appartenir à une minorité compacte, non alourdie par le poids mort d'un christianisme purement nominal. En Angleterre comme en France, le problème capital consiste à trouver une méthode propre

1. *Gu* 26 janvier et s. Cfr aussi la *Lettre Anglaise* ci-dessus (p. 196) et *CEN*, 16 mars.

de nature à porter remède à la plaie de l'individualisme religieux qui a engendré chez ceux qui sont restés fidèles une vraie paralysie spirituelle. Celle-ci contraste singulièrement avec le dynamisme vivant des forces séculières d'aujourd'hui luttant pour une civilisation athée.

Signalons à ce propos que la récente traduction anglaise du livre du R. P. Henri de LUBAC, *Catholicisme : Aspects sociaux du dogme* a recueilli un vif succès dans la presse d'outre-Manche.

Protestants. — *Documents* 10/11 (Strasbourg) publie une étude du Prof. LORTZ sur les rapports actuels entre catholiques et protestants dans l'Allemagne de 1950. A propos des « chances d'avenir » cet historien bien connu de la Réforme écrit :

« La réalité « Réforme » a, en quatre siècles, pénétré si avant dans la vie (des chrétiens) qu'une solution tranchante est devenue tout à fait impossible. Nous nous trouvons devant un problème de symbiose. Pour pouvoir communiquer, il faut se raccorder vaisseau à vaisseau, essayer de vivre de la vie de l'autre. La solution des schismes sera intérieure, elle sera un échange de substance, et, peut-on dire, un enrichissement réciproque. Dans tout cela, l'intransigeance dogmatique est sauvée [...] Rares sont ceux qui font quelque chose pour l'œcuménisme, plus rares que ceux qui en parlent. Mais quelle espérance nous reste-t-il si la cause de l'union ne met pas le feu aux âmes ? [...] Je voudrais que beaucoup de catholiques, de ceux qui ont à porter des jugements sur l'Una Sancta, eussent l'occasion de passer des jours et des semaines en tête à tête avec des partenaires vraiment instruits et croyants. Sans risque pour leur foi, ils verraient combien les questions sont complexes et combien ils peuvent encore apprendre, sans même que le dogme soit effleuré... »

« Devant l'évidence des difficultés que le dialogue rencontre, on peut se demander s'il vaut la peine de le poursuivre. Mais l'homme est ainsi fait qu'il ne peut vivre et penser, servir la vérité, être chrétien et faire partie de l'Église que dans un esprit d'unité. Le dialogue est donc un impératif moral et chrétien. Il faut le mener sans illusions, sans esprit d'enthousiasme, sans impatience, mais aussi sans paresse de cœur ni pusillanimité... »

« Il y a des promesses, on ne peut pas dire davantage. Le mouvement n'a pas pénétré dans le peuple ; trop faible est le pourcentage des clercs à qui l'union pose un problème vital, pour qui les instructions du Saint-Siège soient des ordres... Il faut s'accommoder de cette évidence que l'œcuménisme protestant est divisé en deux tendances : recherche sincère de l'unité et instinctif éloignement de Rome ».

« Heureusement, au-dessus des hommes règne la Providence et l'Union sera l'œuvre du Saint-Esprit. Mais c'est l'ordre de la Providence que rien ne se fasse sans nos propres efforts... et sans doute aussi sans une aide extraordinaire de l'histoire, sans un événement capable de catalyser les efforts dispersés... »

« Malgré la modestie des résultats obtenus jusqu'à présent, la situation a beaucoup changé depuis trois siècles. On voudrait la dire essentiellement autre, et des deux côtés. Malgré la tendance anti-romaine, les protestants sont engagés dans une recherche prodigieuse : celle de l'Église » [1].

Signalons le bulletin bibliographique *Questions protestantes* du R. P. J. HAMER dans le supplément de la *Vie Spirituelle* : *Attente et accomplissement* (15 nov. 1950) ; *Les grands thèmes doctrinaux du protestantisme contemporain* (15 février 1951).

La revue *Nova et Vetera* de janvier-mars 1951 contient également une *Chronique de théologie protestante* (p. 64-73), par le P. Jean KAELIN.

Généralités. — *Autour du dogme de l'Assomption*, tel est le titre d'un triptyque mariologique dans *Dieu Vivant* (nº 18, 1951, p. 93-112), par Th. SPASSKY (Saint-Serge, Paris), E. L. MASCALL (Université d'Oxford), et M. J. CONGAR (Saulchoir).

Hochland d'avril 1951 aborde le même sujet : *Assumptio Mariae. Für und wider das neue Dogma*, par le pasteur Hans ASMUSSEN et l'abbé Joseph WEIGER.

1. *Documents*, octobre-novembre 1950, p. 1017-1034.

L'UNION MISSIONNAIRE DU CLERGÉ, lors de son congrès à Rome en septembre dernier, a exprimé le vœu de voir se multiplier les œuvres pour l'union de tous les chrétiens. « Que dans ce but soit observée dans toutes les paroisses l'octave de l'Unité ou tout au moins la journée de l'Union pour l'Orient chrétien ».

Le Rme P. Emmanuel HEUFELDER, Abbé du monastère de Niederaltaich (Bavière) prit la parole le 20 décembre dernier à Passau sur le mouvement de l'Union chrétienne en présence de l'évêque du diocèse. Retenons de son discours les considérations suivantes :

« L'humanité ne trouvera son unité que par l'union entre chrétiens. Ce travail de l'Una Sancta traverse une profonde crise. L'instruction *Ecclesia Catholica* ne renferme pas seulement des directives négatives : elle convie les évêques à s'intéresser activement à ces problèmes et à organiser le travail en commun pour cette cause. Ils auront besoin de l'assistance de leur clergé, qui ne doit pas moins s'intéresser à ce travail qu'aux missions et « y voir une des tâches les plus éminentes de la pastorale ». Cet intérêt devra être stimulé en accordant une place de choix à ce problème dans les conférences pastorales et les publications officielles de l'Église. Le clergé doit avoir la possibilité d'être informé de ce qui se passe chez les chrétiens séparés. Les étudiants en théologie doivent, dès le début de leur formation, être encouragés et formés dans ce but. Les *dies orientales* pourraient aisément s'élargir en *dies unionis*. La nécessité d'une théologie « œcuménique » s'impose afin de préparer la voie à l'élimination des oppositions. Une telle théologie devrait avant tout s'efforcer d'élucider le problème « Écriture-Tradition ». Au sein du protestantisme, une lutte est engagée autour de questions d'importance primordiale (Ministère ecclésiastique, l'Église). Nous devrions prendre plus d'intérêt à ces cheminements de la pensée protestante actuelle. Mais l'essentiel est que tous coopèrent à créer une attitude et une atmosphère spirituelles qui rendent l'union possible. Au retour du cadet de la parabole de l'enfant prodigue, il apparaît que l'esprit du frère n'est pas à la hauteur de celui du père : lui non plus n'était pas à tous points de vue parfaitement « à la maison ». Si ceux qui se séparent de l'Église de mauvaise foi

sont coupables devant Dieu, ceux qui n'ont pas éprouvé une plus grande douleur devant la désunion le sont également [1] ».

Mentionnons enfin le beau numéro de *Pax Romana* (Journal du Mouvement international des Étudiants catholiques) de mars-avril 1951, entièrement consacré au problème de l'Unité chrétienne.

S. E. le Card. E. Tisserant adressa un ardent message pour ce numéro :

« ... les schismes ont divisé les frères. Beaucoup de catholiques n'y pensent guère, qui jouissent des bienfaits de leur Église une, sans faire attention aux déchirures de sa robe. Ils n'ont pas étudié l'histoire et ils vivent dans des milieux catholiques ; rien ne leur a révélé la grande douleur de l'Église et du Pasteur Suprême ».

L'Éditorial rappelle que *Pax Romana* avait déjà bien avant-guerre un sous-secrétariat « *Pro Oriente* ». Au cours des réunions de l'été dernier il a paru inutile à la majorité des délégués d'entreprendre directement une tâche qu'assument déjà avec compétence d'autres organisations et centres d'études. « L'organisme que créerait *Pax Romana* devrait donc surtout viser à rendre les résultats de ses travaux accessibles aux universitaires catholiques. Il a d'autre part semblé que la limitation aux seuls problèmes de l'Église orientale était trop étroite et qu'il fallait penser à l'unité chrétienne prise dans son sens le plus large ». Il a paru indispensable de préparer intellectuellement ce travail. De cette préoccupation est née l'idée de ce numéro, où sont exposées la plupart des initiatives dans les différents pays qui se consacrent à l'heure actuelle à l'idéal de l'Unité chrétienne [2].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — En Allemagne différentes RENCONTRES ont eu lieu entre des Russes ortho-

1. Cfr *HK* masr 1951, p. 236-237.
2. Le numéro a une édition anglaise et une autre en plusieurs langues (Fribourg, Suisse).

doxes et des luthériens. Elles étaient organisées par le pasteur Friedrich HEYER, de Schleswig. La première d'entre elles a eu lieu en mai 1941 à Schleswig ; d'autres journées d'études furent organisées à Lubeck en septembre 1950, à Hambourg en janvier et à Assenheim (Hesse) en mai de cette année. Les sujets des deux dernières réunions furent *Les Pères de l'Ancienne Église* et *La Confession*. L'archevêque russe Benoît de Berlin a pris part à ces rencontres [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Une conférence anglo-scandinave a réuni à Oslo des représentants de l'Église anglicane et des Églises luthériennes, d'Islande, du Danemark et de Norvège. Le Dr. BERGGRAV, ancien primat de Norvège, présidait. L'on y examina la possibilité d'établir une pleine communion entre les quatre Églises. Les discussions gravitèrent autour de la question de la succession apostolique historique. (On sait que les Églises luthériennes norvégienne et danoise ne l'ont pas et ne la tiennent pas pour indispensable).

Ainsi que les anglo-catholiques l'ont fait dès 1947, par leur rapport « *Catholicity* », les Églises libres d'Angleterre ont également répondu aux questions posées par le Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, relatives au conflit entre les traditions « catholiques » et « protestantes » [2]. Presque dans son intégralité, ce RAPPORT constitue une réplique au rapport anglo-catholique. Précédemment déjà, l'évêque suédois Gustav AULÉN s'était insurgé contre ce qu'il considère comme une interprétation erronée de Luther dans *Catholicity*. Luther n'exclut pas la sanctification dans sa doctrine de la justification. Mais c'est dans

1. Nous avons reçu l'exposé sur l'Église luthérienne du pasteur MEYER (en russe). Une lettre de l'évêque russe ATHANASE y précède.

2. *The Catholicity of Protestantism*, edited by R. Newton FLEW and Rupert E. DAVIES (Lutterworth, 1950, 159 p.).

le domaine proprement ecclésiologique que le rapport *The Catholicity of Protestantism* révèle l'abîme qui sépare les deux points de vues [1]. Entretemps a paru encore un troisième Rapport, *The Fullness of Christ*, émanant des milieux évangéliques de l'Église d'Angleterre. On y déclare que cette Église, dans toutes les questions fondamentales, se trouve du côté protestant de la barrière protestante-catholique. Certaines voix se font déjà entendre pour mettre en garde contre les illusions qu'on pourrait se faire au sujet du résultat de ces échanges de vues. Dût-on aboutir à un accord disent-elles, entre autres, les portes donnant sur les anciennes Églises pourraient se refermer à tout jamais [2]. Les correspondances de la presse ecclésiastique témoignent du vif intérêt que soulève ce débat qui n'en est encore qu'à ses débuts officieux.

Église de l'Inde méridionale (SIC) — Le Rév. Oliver Tomkins, secrétaire de la commission *Faith and Order* a, lors de son récent voyage en Orient, séjourné trois semaines en diverses villes de l'Inde méridionale et voici quelques unes de ses impressions sur la SIC : L'union s'affirme et s'approfondit d'une façon nette et évidente, mais cette croissance s'opère principalement parmi les chefs. Les positions clefs sont les collèges théologiques qui se rendent bien compte des possibilités nouvelles en vue desquelles ils se réorganisent peu à peu. La liturgie constitue un autre centre névralgique pour l'unité : Un office (facultatif) de la Sainte Cène est entré en usage. Le cérémonial de la Confirmation existe également alors que celui du Baptême

1. Il en est de même dans la brochure du Dr Nathaniel Micklem (un des deux présidents du comité d'étude pour les *Church relations*) *Congregationalism and Episcopacy* (1950). — Ajoutons que dans *Faith and Unity*, avril 1951, on trouve quelques *Brief notes on certain points in the report on « Church relations in England »*, par l'Abbé de Nashdom (anglo-catholique).

2. Cfr par ex. *The Guardian*, 22 déc. (p. 603) et 12 janvier (p. 15)

est à l'étude. La circonstance que les Hindous sont enclins à porter leurs fréquentes querelles devant des juges incroyants est une source malheureuse de schismes. Mais la discipline dans cette Église est ferme et courageuse. Malgré les difficultés qu'elle rencontre, cette chrétienté continue à lutter sans relâche pour son unité.

Schème d'union pour l'Inde du Nord. — M. Tomkins passa un mois en Inde septentrionale et au Pakistan, où un schème d'union est en préparation depuis 1929. Il concerne les anglicans, les Églises unies de l'Inde septentrionale, et deux groupes de méthodistes et de baptistes. Plutôt que de s'inspirer de l'exemple de la SIC, on s'en tient au modèle du schème d'union de Ceylan (publié en 1949) qui envisage, dès le début de l'union projetée, un ministère unifié [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Depuis sa création à Lund en 1947, la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE a groupé 42 Églises de 22 pays. Elle vient de publier une revue illustrée *Lutherische Rundschau* sous la direction du secrétaire général de la Fédération, le Dr. S. C. MICHELFELDER. Le numéro de mars-avril (32 p.) contient de brèves contributions de la main des évêques luthériens Anders NYGREN, Hans MEISER, Eivind BERGGRAV, Hans LILJE, et de Franklin CLARK FRY (Amérique).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Les articles de la *Ecumenical Review* d'avril 1951 (nº 3) se réfèrent presque tous au document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* de TORONTO (juillet 1950). En raison de leur intérêt, nous en donnons ici quelques aperçus.

1. Cfr *CW*, février 1951, p. 9-11. Aussi *ER*, Nº 3, avril 1951, *Issues of Church Union in the Indian Sub-Continent* (p. 271-278).

Dans le premier article, *The reality of the Church and our doctrines about the Church*, le Rév. Clarence F. Craig (méthodiste) déduit du document de Toronto que les questions de *Faith and Order* ne peuvent être regardées comme périphériques. Mais la phrase du paragraphe IV, 5 sur les *vestigia ecclesiae*, accueillie par certains comme à contre-cœur, lui semble refléter une « arrogance insupportable qui constitue un obstacle majeur à la fraternité et à l'unité ». Il se demande si « cet équilibre instable » au sein du Conseil pourra se maintenir longtemps, « car une complète reconnaissance réciproque est essentielle pour une réelle unité ». Le fait de reconnaître chez d'autres un vrai amour pour Jésus-Christ et pourtant de ne pas les admettre au même autel pour la communion semble à cet auteur être « une des plus poignantes contradictions de la situation actuelle ».

Le professeur Peter Brunner (luthérien) de Heidelberg, aborde la même question dans son article *The realism of the Holy Spirit*, mais il demande de « tracer avec soin la ligne de démarcation entre un enthousiasme sentimental et le réalisme du Saint-Esprit ». Loin de faire preuve d'orgueil ou d'une fausse sécurité, une Église qui ne voit en dehors d'elle que des *vestigia ecclesiae* exprime par là un sens concret de responsabilités pour l'unité de l'Église dans l'Esprit.

Le fait que des Églises appartenant au Conseil œcuménique sont encore divisées à la Table du Seigneur peut être interprété, en se basant sur la déclaration de Toronto — et il faut bien l'interpréter ainsi — comme un signe que cette division doit être supportée pour la cause de l'unité extérieure et visible de l'Église qui a son origine dans l'indestructible unité du Corps mystique de Jésus-Christ. C'est en supportant et en regrettant cette division, que nous confessons notre foi en la manifestation de la forme visible de l'*Una Sancta*, que nous désirons maintenant si sincèrement (p. 229).

L'évêque de Malmesbury, Ivor Stanley Watkins, dans

le troisième article *Can we stay together* ? considère l'inclusion de la section IV, 4 comme vitale si on tient à garder l'élément catholique dans le conseil œcuménique. Le document, dit-il, sera soumis à une large discussion dans l'Église d'Angleterre ; en mai il sera porté devant les Convocations. Malgré les difficultés et les divergences, il s'agit de « demeurer ensemble » dans la charité et le respect mutuel ; non pas dans une charité sentimentale, mais basée sur la foi. Il s'agit de rester à la recherche de la véritable unité de l'Église, sans se bercer dans l'illusion qu'un Conseil fédéral des Églises puisse suffir.

Le Dr. H. van der LINDE (réformé) écrivant sur *The Nature and Signification of the World Council of Churches* voit dans le document de Toronto une des descriptions les plus complètes et les plus parfaites de la nature, du but et de la signification du mouvement œcuménique et du Conseil œcuménique des Églises.

Le mouvement œcuménique, explique-t-il, est « un mouvement de rencontres et de dialogues en vue de la réintégration de l'Église ». Il est « un appel à travers toutes les Églises pour le renouveau de l'Église ».

« Le Mouvement œcuménique est basé sur la confiance que là où nous sommes prêts à nous rencontrer, ouverts à la voix de Dieu et d'un chacun de nous et demandant avec instance l'illumination de l'Esprit-Saint, Dieu nous donnera une abondance de lumière nouvelle sur les points qui nous tiennent séparés » (p. 243).

L'unique chose qui puisse nous aider est une nouvelle théologie biblique critique. « Ce fut sur les Écritures que l'on se sépara au début ; elles seront le lieu où Dieu nous rassemblera à nouveau ».

Le Conseil œcuménique n'est pas l'*Una Sancta*, « il est seulement l'échafaudage qui l'entoure ». L'Église réformée peut applaudir au document de Toronto — car elle est toujours centrée sur les Écritures ouvertes et ne veut pas tenir à tout prix à une forme cristallisée de confessionnalisme.

En plus de ces articles on trouve encore dans ce numéro de *ER* quelques brefs commentaires sur le même sujet.

« Ce document clarifie la position du Conseil et la rela-

tion des différentes Églises par rapport à lui ; il contribuera grandement à dissiper les incertitudes qui existent encore et aidera ainsi à rendre plus parfaite l'amitié entre les Églises du Christ », disait Mgr GERMANOS dans une interview déjà citée ici [1].

Le Dr. J. U. OLDHAM se réjouit du courage dont le Conseil a fait preuve en abordant si tôt dans son existence les questions théologiques qu'implique sa réalisation. Il pose quelques questions pour faire réfléchir sur la compétence des comités du Conseil œcuménique, à savoir quels sont les problèmes qu'ils doivent traiter ou qu'ils ne peuvent pas traiter. Seulement en précisant ces points le Conseil sera à même de rendre le maximum de service à l'Église universelle.

L'archevêque d'Upsala, le Dr. Y. T. BRILIOTH considère que l'impossibilité de donner une définition adéquate du Conseil œcuménique en constitue un trait caractéristique : « Ce n'est pas à nous de définir le but vers lequel le Saint-Esprit veut nous mener » (p. 251). Mais on ne peut pas se contenter de l'état actuel des choses : « Une certaine insatisfaction, une vision plus large, un plus intense désir d'une unité plus pleine est un élément qui est nécessaire pour le *bene esse*, peut-être même pour le *esse* du Conseil œcuménique des Églises ».

L'évêque NEWBIGIN (de l'Église de l'Inde méridionale) signale le danger de voir le Conseil œcuménique accepté à la longue comme un organe permanent de coopération entre les Églises. Le Conseil ne doit pas se considérer comme permanent, mais comme une chose transitoire dont le succès dépend en un certain sens de son dépérissement. C'est pourquoi sa neutralité ne peut être que provisoire, et cela il faudrait le proclamer avec plus de clarté, dit cet auteur. La possibilité doit rester ouverte qu'à un moment

1. Cfr *Chronique* 1950, p. 444.

donné la nécessité s'impose d'abandonner la position neutre sur certains problèmes ecclésiologiques qui divisent maintenant les chrétiens. Le Conseil n'est pas l'Église et s'il oublie son caractère provisoire il deviendra une espèce de monstre. Et il ne doit pas se considérer comme « passager » — le ciel et la terre « passeront » — (c'est dans ce sens plutôt que le document en parle, dit l'évêque Newbigin). Le Conseil doit reconnaître plus explicitement la possibilité qu'*en deçà* de la Fin il y aura un seul troupeau comme il y a un seul Pasteur.

Le Rév. Henry P. Van Dusen rappelle que Lausanne et Édimbourg 1937 ont reconnu l'existence de trois conceptions principales de l'Église, globalement désignées par « épiscopalienne », « presbytérienne » et « congrégationaliste ». L'alternative « catholique » ou « protestant » serait insuffisante en cette matière.

Enfin le professeur William Robinson estime qu'on ne peut plus accuser le Conseil de négliger la vérité théologique ou de vouloir s'imposer à l'encontre du vouloir des Églises. Le Conseil cherche de faire la volonté de Celui qui est le Chef de l'Église et d'être le serviteur des Églises.

C'est dans cet ordre d'idées que s'insère une initiative intéressante du R. P. Dumont, directeur du Centre d'Études « Istina » (Paris). Dans son bulletin *Vers l'Unité Chrétienne* (avril 1951) il invite les théologiens catholiques à se mettre à l'étude de la question des *Vestigia Ecclesiae*.

Les traités catholiques d'ecclésiologie s'attachent à faire ressortir qu'aucune autre confession chrétienne, séparée de l'Église catholique romaine, ne peut prétendre au titre de la seule véritable Église fondée par Jésus-Christ. Or, cela n'est encore que l'aspect négatif du problème. « Toutes séparées qu'elles soient de l'Église, les diverses confessions conservent, dans des proportions et de façon diverses, quelque chose des réalités qui appartiennent en propre à l'Église ». Ce problème, dit le P. Dumont, « se situe au cœur même du problème dit 'œcuménique', tel qu'il semble que doive l'envisager

l'un point de vue positif et constructif, la théologie catholique elle-même ».

L'invitation est accompagnée d'un questionnaire contenant des suggestions susceptibles d'orienter les travaux qui seraient entrepris sur ce sujet et qu'on désire réunir.

Dans le même fascicule de *ER*, on dit de L. ZANDER, *Ecumenism and Proselytism*, un chapitre d'un livre annoncé sur l'œcuménisme. Signalons aussi dans *The Christian East* (1950, nº 3, p. 67-77), Métropolite PANTELEÏMON, *On the Ecumenical Christian Movement* [1], et G. FLOROVSKY, *The Eastern orthodox Church and the Ecumenical movement* (ibid. nº 3, p. 89-96 et nº 4, p. 127-128).

La Commission de *Faith and Order* du Conseil œcuménique vient de publier deux rapports (Nos 5 et 6) en préparation à la Conférence de Lund de 1952. L'un est élaboré par une commission théologique qui a mis à l'étude la question de l'*Intercommunion* (président : le professeur Donald BAILLIE) ; l'autre a pour objet les *Ways of Worship* (président : le professeur G. VAN DER LEEUW, décédé en novembre drenier).

L'attention de *Faith and Order* était jusqu'à présent dirigée vers les questions dogmatiques et liturgiques. Un troisième champ de recherche a été ouvert récemment à l'exploration, celui de la forme de piété qui est à la base de la vie de la foi et du culte dans les Églises. Au début d'avril une conférence a eu lieu à Pleshey (Angleterre) à laquelle ont participé des anglicans, des représentants des Églises grecque-orthodoxe, écossaise, réformée de France et de Hollande, luthérienne de Scandinavie et d'Allemagne. *CT* du 13 avril parle d'une « nouvelle voie vers l'unité ».

1. Déjà paru dans *E* 1950, Nº 6, 7, 8, 9. Ajoutons aussi : E. STÉPHANOU, *De Grieks Orthodoxe Kerk en de Œcumenische Beweging*, dans *Het Christelijke Oosten en Hereniging*, avril 1951, p. 268-283.

Une « catholicité de pensée et de vie » fut réalisée à cette occasion : « Dans notre futur travail nous devons tenir au cœur de notre religion, à la Messe » et : « le renouveau de l'Église viendra de l'autel, non pas de la salle de conférence ». Il n'est pas encore possible de se faire une idée exacte sur cette tendance qui ressemble à une espèce de mouvement *Life and Work* liturgique.

La CIMADE (comité intermouvement auprès des évacués) a tenu pour la deuxième fois un cours de formation œcuménique, au Rocheton (France). Les participants, qui étaient de plusieurs nationalités, se répartissaient comme suit : 20 réformés, 90 orthodoxes et 6 luthériens. Les études bibliques ont été présidées par des professeurs de différente obédience : anglicane, luthérienne, réformée, orthodoxe, catholique. Les questions étudiées ont porté sur le ministère sacerdotal et sur l'intercommunion [1].

Ajoutons pour finir que la Faculté de Théologie réformée de Montpellier conféra à Mademoiselle S. de Dietrich, bien connue par ses publications bibliques, le grade de docteur *honoris causa*, en raison des services rendus comme secrétaire de la Fédération universelle des étudiants chrétiens et de l'influence exercée par plusieurs de ses écrits.

6 mai 1951. D. T. S.

1. Cfr *SŒPI*, 2 mars 1951.

Notes et documents.

I. — Lettre du Recteur de l'Institut théologique orthodoxe de Paris.

A l'occasion du 25e anniversaire de la fondation de notre monastère, nous avons reçu, de Mgr Cassien, Recteur de l'institut théologique orthodoxe de Paris, un encourageant témoignage de sympathie, adressé au R. P. Prieur de Chevetogne, dont voici le texte :

Institut de théologie orthodoxe,
93, *Rue de Crimée, Paris.*

Le 31 *mai* 1951.

Cher et Révérend Père,

Au nom de notre Institut de Théologie et de tous mes collègues, je vous apporte mes félicitations et mes meilleurs vœux pour le 25e *anniversaire de votre monastère. Je n'ai pas besoin d'énumérer tous les mérites que les moines de l'Union ont atteints dans l'œuvre du rapprochement des chrétiens. Votre inlassable travail pour faire connaître au monde occidental la tradition et la théologie de notre Église, votre excellente revue, et l'attitude fraternelle de votre monastère envers tous les chrétiens qui y viennent, sont un des joyaux les plus précieux de la réalité œcuménique. Permettez-moi de vous souhaiter tout succès pour l'avenir et d'exprimer le désir que les liens qui nous unissent en Notre-Seigneur deviennent encore plus fermes et étroits.*

Veuillez agréer, cher et Révérend Père, l'expression de mes meilleurs sentiments en Notre-Seigneur. Que Dieu vous garde et vous bénisse.

† Cassien,
Evêque de Catane.

II. — A la mémoire d'un grand byzantinologue : le R. P. G. de Jerphanion.

Les revues savantes ont dit et redit, à l'occasion de la mort de l'éminent archéologue que fut le P. de Jerphanion (octobre 1948),

les mérites de ce pionnier, qui découvrit vraiment « une nouvelle province de l'art byzantin ». Divers séjours en Orient nous ont permis d'apprécier la valeur de ce savant de premier ordre, et nous voudrions dire ici quelques mots de son œuvre monumentale sur « Les Églises rupestres de Cappadoce » ,dont la guerre nous a empêché de parler plus tôt.

Riche trouvaille que le titre inscrit par le R. P. de Jerphanion en tête de deux importants recueils de travaux archéologiques : « La Voix des Monuments ». En vérité, cette œuvre d'un maître « Les Églises rupestres de Cappadoce » illustre parfaitement l'idée que les monuments « parlent », racontent l'histoire, proclament les croyances, la foi, la piété, l'idéal des générations passées. Les historiens, les hagiographes, les liturgistes et même les théologiens feront ample moisson dans ces volumes et dans les deux splendides albums de planches [1].

Pour plusieurs raisons, cette œuvre est d'une très grande valeur. Du point de vue scientifique, elle présente toutes les garanties et répond à toutes les exigences de la méthode, de la recherche et de la documentation. L'objet traité — monuments, décorations et inscriptions d'une région et de périodes marquantes dans l'art byzantin — offre des conclusions déjà fort éclairantes et des indications pour des recherches nouvelles.

Un autre facteur donne à cette publication une valeur exceptionnelle : la destinée de ces monuments d'art. Ils sont condamnés à disparaître. Les accords de Lausanne qui, en 1922, ont amené les échanges de population en Asie-Mineure ont mis fin à l'existence de tout culte chrétien en cette illustre terre de Cappadoce, patrie de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse. Il a fallu notre XX[e] siècle pour éteindre les lampes qui brûlaient encore dans ces sanctuaires. Ce que l'abandon et les intempéries n'étaient pas parvenu à effacer, fut détruit ou le sera de

1. GUILLAUME DE JERPHANION, *Les Églises Rupestres de Cappadoce.* Une nouvelle province de l'art byzantin, t. I, 1[re] partie (1925), LXIII-294 pp., 1[e] partie (1932), VIII-297-611. — T. II, 1[re] partie, (1936), VIII-388 pp., 2[e] p., (1942), VIII-390-535, 4° — formant les vol. V et VI de la *Bibl. Archéologique et Historique du Haut Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban.*

Voici la distribution des Albums, de format in-f° : le 1[er] Album (1925) compte 69 planches ; le 2[e] (1928) de la pl. 70 à 144 ; le 3[e] (1934) de la pl. 145 à 208. Les deux premiers vont avec le vol. V, le 3[e] avec le vol. VI dans la collection signalée plus haut.

plus en plus par l'ignorance et le fanatisme [1]. Aussi faut-il rendre grâce à l'auteur et à l'éditeur de ce mémorial. Car, à l'aide de ces pages et de ces planches, il est possible de reconstituer, en esprit, ce que furent jadis ces monuments et le dernier état dans lequel on les a trouvés. C'est le souci de conserver qui a guidé le R. P. de Jerphanion. Rien n'a été négligé ; tout a été noté, photographié, copié, mesuré.

Pour illustrer sa description minutieuse des monuments et de leur décoration, l'auteur offre une abondante documentation graphique : cartes et plans, dessins, aquarelles et photographies, facsimilés épigraphiques, mensurations et profils architecturaux. D'une langue sobre ou enthousiaste, en un texte dense ou délié, précis ou de large envolée, le R. P. de J. raconte, expose, affirme et prouve. Ses conclusions, à leur tour, ouvrent de nouveaux horizons.

Si nombre de chapitres consistent en descriptions minutieuses et ne seront lus que par les chercheurs, il en est d'autres — ceux du début et ceux de la fin de l'ouvrage — qui, d'une portée générale, sont d'une lecture attrayante pour tous. Les premiers sont tour à tour comme un récit de beau voyage ou une étude historique ; les seconds, en montrant les résultats acquis par l'étude des monuments cappadociens, entrent dans l'histoire de l'art.

L'auteur exprime son regret de n'avoir pu s'étendre sur beaucoup de questions et aussi de n'avoir pu entamer l'étude approfondie de plusieurs points comme l'hagiographie, la paléographie et la philologie cappadocienne. On trouvera dans les deux Recueils « La Voix des Monuments » et surtout dans le second volume, de nombreux articles inspirés par les monuments cappadociens ; ces deux volumes sont un complément indispensable de l'ouvrage que nous analysons ici.

* * *

La Cappadoce est une des provinces centrales d'Asie Mineure, une région christianisée dès l'origine de l'Église (Cfr Act. II, 9 et I Petr., I, 1.) Au début du X[e] s. elle était divisée en trois métro-

1. Le Gouvernement turc a magnifiquement mis en valeur les monuments de Constantinople et mis au jour de très intéressants restes chrétiens. Ce serait à son honneur et pour la joie des byzantinologues qu'il prenne soin des églises de Cappadoce.

poles et 22 diocèses suffragants. La vie monastique y fut extrê mement florissante. Les écrits anciens conservent le souvenir d'un vie chrétienne ardente. Comme d'autres parties de l'empire byzantin la Cappadoce fut étouffée petit à petit par la conquête musulmane

Cependant, le souvenir de son glorieux passé hantait les histo riens. On compte, depuis 1705, quarante-six voyageurs qui on visité et décrit la région, mais aucun d'eux n'avait donné une list complète et systématique des édifices et des peintures. C'est Han Rott (1907-08) qui en avait publié le plus. La publication du R. P de J. répond au vœu qu'exprimait Charles Texier, en 1859, devan l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : « Les chapelles et le oratoires d'Urgub se comptent par centaines, et une année ne suffi rait pas à un peintre exercé pour recueillir toutes les peintures qu les décorent. Espérons qu'un jour viendra où ces monuments seron l'objet d'une étude spéciale et seront ainsi sauvés de la destruction »

D'une structure géologique particulière, la région d'Urgub a fourni aux communautés chrétiennes, aux ermites et aux ascète des formations rocheuses qui se prêtaient fort bien à être creusée pour devenir autant de sanctuaires, d'ermitages, de monastère comme elles avaient servi, auparavant et par la suite, à abriter de générations humaines. L'érosion, les bouleversements géologique ont laissé ici des falaises à multiples cônes de pierre friable.

Ce sont ces évidements — où d'ailleurs se découvrent les in fluences architecturales du temps — qui sont abondamment décorés es motifs sculptés sont assez fréquents, les peintures innombrables

Mais ce qui est absolument unique dans l'histoire de l'Art chrétie — et qui connaît les controverses sur ses origines et plus spéciale ment sur les origines et les influences de l'art byzantin appréciera certainement ceci — c'est que l'on trouve, dans les églises rupestre de Cappadoce, vingt inscriptions datées et près de vingt cinq autre que l'on peut dater avec quelque certitude. Une telle base procurai au R. P. de J. un avantage incontestable pour construire très scien tifiquement sa théorie. Aussi, les objections qui lui furent faite visaient-elles principalement la datation des monuments cappado ciens et de leurs peintures. Des vingt premières inscriptions quatr sont du Xe s., sept du XIe s., trois du XIIe s., six du XIIIe s.

Le R. P. de J. a pu prouver également l'existence d'un art monas tique cappadocien. L'évidence en apparaît, et par le fait même cell de l'influence du monachisme cappadocien, lorsque l'on considèr la décoration des monastères grecs, soit de l'Athos, soit de la pénin sule : les mêmes saints, presque dans le même ordre, réapparaissen

jusque dans chaque monastère, principalement dans ces parties de l'église réservées aux offices monastiques : le narthex [1]. Or, les voici retrouvés dans les monastères cappadociens, au moins un ou deux siècles plus tôt.

A l'époque de l'Iconoclasme, ces moines cappadociens ont conservé les saintes traditions des iconographes ; la tempête passée, leur fidélité sera récompensée, car dans ces renaissances de l'Art byzantin, qui sont comme autant de sursauts de beauté dans l'histoire byzantine, la Cappadoce sera tour à tour maître ou disciple.

A cela ne se borne pas l'action artistique de la Cappadoce. Car l'auteur ne se contente pas de parler d'une nouvelle province de l'art byzantin ; il insinue très clairement l'existence d'un art cappadocien. Cette prétention est soutenable, mais demande un complément de preuves. La page que nous citons ici laisse apercevoir des horizons plus lointains encore, des champs ouverts pour d'autres chercheurs.

« Cette vieille tradition, dont les origines se confondent avec celles de l'art chrétien en Orient, c'est à l'art monastique que nous devons sa conservation plus que millénaire. Il l'a sauvée lors de la redoutable crise iconoclaste. Par lui, l'art du moyen âge oriental se rattache à l'art syro-palestinien du IVe au VIe siècle. Par lui, l'art de notre moyen âge occidental plonge quelques unes de ses racines dans ce même passé lointain. Vérité que l'on était bien obligé de constater autrefois mais dont on s'étonnait. On était surpris de voir reparaître après des siècles et bien loin de leur pays d'origine, les thèmes des ampoules palestiniennes et des ivoires syriens. On ne comprenait pas que l'art chrétien d'Occident, à chacun des renouveaux qui marquèrent les étapes de sa longue histoire, le carolingien, l'ottonien, le roman en France, la haute renaissance en Italie, semblât toujours chercher son inspiration

1. Il y a également matière à comparaisons utiles dans les deux volumes de M. Alba Medea, *Gli Affreschi delle Cripte Eremitiche Pugliesi* (Tivoli, Arti Grafiche A. Chicca, 1939, 270 pp. et 165 fig. in-4). Le R. P. de Jerphanion fit une communication sur ces monuments, semblables sous beaucoup de rapports à ceux de Cappadoce, au Congrès des Études Byzantines de Rome, en 1936. L'influence cappadocienne dans l'iconographie comme dans le style se fait sentir clairement. On trouve ici un nouveau témoignage de l'expansion, dans le monde monastique grec, du monachisme cappadocien. Aussi la publication de M. Alba Medea est-elle bienvenue et étudiée avec fruit, après la lecture des *Églises rupestres de Cappadoce*.

dans les mêmes régions éloignées. Comment ne prenait-il pas plutôt ses modèles parmi les œuvres, alors accessibles et de qualité bien supérieure, de l'art chrétien primitif d'Occident ? Pourquoi, en particulier, les sculpteurs romans du midi de la France n'empruntaient-ils pas — plus qu'ils ne firent — leur iconographie aux anciens sarcophages chrétiens qu'ils trouvaient en si grand nombre dans toute la vallée du Rhône ? Pourquoi les peintres ne s'inspiraient-ils pas des œuvres proprement byzantines dont le rayonnement, aux IXe et XIIe siècles, devait effacer celui des anciens produits de l'art syrien ? La découverte et l'étude des églises rupestres de Cappadoce ont donné la clé de l'énigme... » (t. II, p. 467).

Pas moins de 70 églises, monastères et groupes de chapelles furent inventoriés par le sagace chercheur. Pour avoir la mesure du butin iconographique ramassé et conservé, il faut consulter les tables qui ont été dressées par le R. P. Croquison O. S. B. De même dirons-nous pour les inscriptions : celles-ci fournissent matière aux paléographes et aux philologues. Ainsi, par exemple, par une méthode rigoureuse, l'auteur éclaire une question demeurée obscure jusqu'alors, celle de la rédaction de la vie de saint Siméon Stylite. Ailleurs, ses observations nous permettent d'affirmer que la primauté de saint Pierre était toujours reconnue en Cappadoce après Photius. Les églises de Cappadoce contiennent une ample illustration des Évangiles apocryphes ; il semble même que ce soit par cette voie que ces thèmes ont pénétré dans l'art byzantin. Citons également les études sur le carré magique « Sator arepo... », sur le nom du bœuf, du lion, de l'aigle et de l'homme, ainsi que les recherches sur les sept Dormants, sur les listes d'apôtres ; car le R. P. de J. utilise sa science, très étendue, de l'archéologie orientale pour enrichir son travail de faits acquis et de références à la littérature ancienne.

Non moins importantes que l'étude iconographique sont les données architecturales. Nous voyons, en effet, apparaître des types divers de monuments ; on peut les réduire à quatre : la nef rectangulaire à plafond ou à barreau, la nef rectangulaire à barreau transversal, la croix libre et la croix inscrite. Au surplus, diverses variétés et formes irrégulières se présentent dans ces catégories. Les monastères révèlent leurs particularités ; on y peut étudier spécialement à côté de salles dont la destination demeure inconnue, les réfectoires qui ont conservé leurs tables et leurs bancs. Sans l'affirmer catégoriquement, l'auteur serait tenté de penser que certains monastères pourraient remonter jusqu'au temps de saint Basile. Bien des questions, qui intéressent autant les historiens, les

liturgistes, les théologiens que l'archéologue se présentent au cours de cet ouvrage. Nous ne pouvons les analyser ici.

* * *

Mais, comme nous le disions, le R. P. de Jerphanion rencontra une réelle opposition de la part de certains byzantinologues. Quoi d'étonnant ? L'origine de la basilique latine, l'origine et les influences dans l'art byzantin... et bien d'autres questions encore restent posées, comme un stimulant au travail. Comme si chaque gain de la science diminuait la raison d'être des savants !

Avant d'avoir achevé la publication de son ouvrage, le R. P. de J. fit, en 1930, une communication au Congrès International des Études byzantines (Athènes), sur la chronologie des peintures cappadociennes [1].

M. E. Weigand se dressa une première fois en 1935 dans son C. R. contre l'œuvre du R. P. de J. Il revint à la charge dans un long article de *Byzantinische Zeitschrift* en 1936. Le R. P. de Jerphanion lui répondit dans les *Orientalia Christiana Periodica* (1937). La même année, M. Weigand revint sur la question dans B. Z, mais cette fois-ci ce sont les questions d'influences qui l'opposent au R. P. de J. Ce dernier se montre deci-delà agacé de cet acharnement à vouloir « démolir » un édifice patiemment élevé selon les méthodes les plus critiques, et que tant d'autres autorités ont reconnu solide dans ses fondements et jusqu'au faîte. Peu de byzantinologues nièrent les conclusions du R. P. de Jerphanion. Ses interventions aux Congrès d'Études Byzantines — et la plupart d'entre elles tournent autour des Églises de Cappadoce — furent toujours applaudies ; c'est qu'elles enrichissaient la byzantinologie dans ses divers domaines.

L'ouvrage dont nous n'avons donné qu'une faible analyse demeurera à la gloire de la Cappadoce — hélas, défunte actuellement — et de sa vie chrétienne ; il sera aussi à la gloire de son regretté auteur, qui a formé plusieurs générations d'étudiants à l'Institut Pontifical Oriental et qui s'était fait un grand nombre d'amis et d'admirateurs dans le monde des études byzantines.

D. Th. Bt.

1. Cette communication se trouve au 2e Recueil de *La Voix des Monuments*, pp. 185 ss. — Selon sa noble tradition, la maison d'édition Geuthner a mis tous ses soins à cette publication. On doit l'en féliciter.

Bibliographie.

R. Gutzwiller. — Jesus der Messias. Christus im Matthäus-Evangelium. Zurich, Benziger, 1949 ; in-8, 384 p., 16,80 fr. suisses.

Ces pages ne sont ni une classique « vie de Jésus », ni une étude technique sur la messianité du Christ, mais une contemplation de la Personne, de la doctrine et de l'activité du Seigneur, telles que nous les révèle l'Évangile de saint Matthieu ; l'auteur divise son exposé selon les sept grandes sections que l'on a reconnues dans le premier évangile. Il se base pour le détail des divisions sur un travail du P. Hermann Cladder Toutes les notations et réflexions se groupent autour du thème central de l'Évangile : le Christ-Messie, et c'est toute la richesse des virtualités de ce titre que l'auteur analyse avec érudition et piété, non pour se substituer à l'Évangile, mais pour nous y introduire. Aussi le texte évangélique figure-t-il en tête de chaque section de son commentaire. Une *lectio divina* de saint Matthieu, appuyée sur ce commentaire, éclairera encore davantage le plan, l'harmonie et la plénitude de l'Évangile du Messie et du Royaume et en soulignera toutes les exigences. Dans l'intention de l'auteur cet ouvrage sera suivi de commentaires semblables sur les autres évangiles.

D. H. M.

Josef Schmid. — Synopse der drei ersten Evangelien. Mit Beifügung der Johannes-Parallelen. Ratisbonne, Pustet, 1949 ; in-4, IV-216 p., 11,50 DM.

Cette synopse en traduction allemande se recommande par le grand soin qui a présidé au travail de traduction, d'ordonnance et de mise en page typographique. Ce qui en grec est identique chez les différents évangélistes, l'est aussi en allemand ; il n'y a pas de variantes textuelles ; on peut lire chacun des évangiles dans sa suite propre, même dans la présentation synoptique (telle est la prétention de l'A., toutefois nous avons constaté une exception : Luc 22 est tout bouleversé) ; une différence de caractère permet de voir tout de suite les passages parallèles sortis de de leur contexte ; à la fin on trouve de très brèves notes à chaque péricope. Le livre se présente comme un Tuck allemand et catholique. Nous avons remarqué le détail suivant : p. 23, 3e col., pourquoi pas de renvoi au v. 3 b de Luc qui est un parallèle verbal de Mc 4 b ?

D. G. B.

R. P. Tellier. — Atlas historique de l'Ancien Testament. Chronologie, Géographie. Paris, Spes, 1937 ; in-12, 162 p., tableaux. 200 fr. fr.

— **Atlas historique du Nouveau Testament.** Chronologie, Géographie. Ibid., 1936 ; in-12, 62 p., tableaux, 100 fr. fr.

Ces deux petits livres se composent essentiellement d'une série de cartes schématiques rangées par ordre chronologique. Sur ces cartes sont indiquées par de gros tracés les déplacements des personnages bibliques. La page en face contient les références aux passages correspondants de l'Écriture. Les cartes sont d'une clarté admirable ; les points les plus obscurs de la chronologie biblique sont représentés comme clairs aussi. Livrets utiles pour l'enseignement scolaire, mais qui ont besoin de nuances dans l'emploi. D. G. B.

A. Robert et A. Tricot. — Initiation biblique. Introduction à l'Étude des saintes Écritures. Paris, Desclée et Cie, 1948 ; in-8, 1.000 p.

La nouvelle édition de l'*Initiation biblique*, augmentée de plus de 150 pages, se trouve enrichie de notes sur les apocryphes, sur la question synoptique, sur le temple de Jérusalem. Plusieurs exposés ont été profondément remaniés ; mais le lecteur au courant des débats sur le sens de l'Écriture regrettera de ne trouver à peu près rien en ces pages qui puisse éclairer sa lanterne. De grosses lacunes restent à combler en cet ordre d'idées ; notons par exemple l'absence d'une notice sur K. Barth, dont le nom se trouve simplement mentionné parmi les exégètes conservateurs. Le ton polémique qui nuisait à certains exposés de la première édition aurait gagné à être atténué (v. g. p. 436 : « eschatologistes à tous crins » et encore : « syncrétistes forcenés »). D. E. L.

F. M. M. Sagnard. — La Gnose valentinienne et le Témoignage de saint Irénée (coll. Études de Philosophie Médiévale). Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 660 p.

La découverte en 1946 des manuscrits coptes de Nag Hammadi (Haute-Égypte) a donné ces dernières années un regain d'actualité tout particulier à la gnose valentinienne. Une étude vraiment exhaustive du contenu et de la valeur des principaux documents valentiniens connus jusqu'à cette date manquait encore, les travaux de de Faye et de Förster datant déjà ; c'est cette carence que vient combler le gros travail du P. S Il se fonde avant tout, comme déjà Förster d'ailleurs, sur la grande notice du livre I de l'*Adv. Haer.* d'Irénée dont il souligne la valeur unique, mais il élargit la base trop étroite sur laquelle se fondait le savant allemand, pour adopter une méthode strictement philologique, inductive et comparative. C'est bien la doctrine de Ptolémée que nous livre la grande notice ; le P. S. nous en confirme l'unité interne et son parfait accord avec ce que nous savons de la gnose valentinienne par les autres documents : livre II de l'*Adv. H.* en particulier, avec Marc le Mage et son arithmologie, épitre à Flora, et extraits de Théodote, dont le P. S. a publié au même moment dans la coll. *Sources chrétiennes* une édition critique ; son effort tend tout

d'abord à mettre au point la grande notice par une analyse rigoureuse tant de la forme (un chapitre traite de l'ironie chez Irénée) que du fond : il en dégage les lois de la gnose et la signification profonde de celle-ci : pages techniques très denses qui font honneur à leur auteur. On sait en effet quelle lumière on est en droit d'attendre pour l'histoire des courants de pensée aux deux premiers siècles d'une étude comparative de la grande gnose valentinienne avec ce que nous pouvons savoir des milieux dont elle est issue et des doctrines syncrétistes qui s'y apparentent. De ces perspectives le P. S. ne nous donne que des amorces, mais d'autres mettront à profit l'instrument de travail indispensable qu'il nous a fourni.

D. E. L.

Karl Thieme. — Kirche und Synagoge. (Kreusritterbücherei, … Olten, Walter, 1944 ; in-12, 272 p., 7,80 fr. S.

L'A. présente ici, traduits, adaptés et commentés, les deux plus anciens traités de la littérature chrétienne où s'affrontent les problèmes du judaïsme et du christianisme : l'*Épître à Barnabé* et le *Dialogue avec Trypho…* de S. Justin. Particulièrement intéressé aux questions de théologie biblique (il contribua à l'édition de la Herders Laien Bibel) K. T. veut compléter ici et corriger les vues de plusieurs de nos contemporains qui ont écrit sur les deux Testaments et leurs relations, et mettre à profit, à cette fin, l'argumentation patristique primitive. D. O. R.

Anders Cavallin. — Studien zu den Briefen des Hl. Basilius. Lund, Gleerup, 1944 ; in-8, 126 p.

On se rappelle les études détaillées de critique que M. Bessières avait fait paraître jadis sur la correspondance de S. Basile (Oxford, 1923) et le complément d'information qu'y avait ajouté après sa mort C. H. Turner (*Journal of theological Studies*, XX, XXI, XXII). Le travail présent, tout de philologie, de grammaire et de critique textuelle épuise vraiment ce qui restait encore à dire autour de ce sujet, qui avait déjà passionné plusieurs savants. — Pour le réaliser, l'A. n'a pas reculé devant un séjour à Patmos, où il s'est lié d'amitié avec les moines, qui reçoivent du reste, dans l'avant-propos, ses remerciements chaleureux pour l'avoir généreusement laissé pénétrer dans le sanctuaire de leurs archives. D. O. R.

Friedrich Quatember S. J. — Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Vienne, Herder, 1946 ; in-8, XII-164 p.

L'A. qui fut durant sept ans missionnaire en Chine, a eu le courage et le mérite de chercher dans un travail de patrologie préparatoire aux grades à l'Université grégorienne, non seulement une diversion à son apostolat, mais encore un moyen d'enrichir le problème missionnaire de la position

u christianisme devant les païens. Il a cru, avec raison, que la personnalité complexe d'un helléniste raffiné devenu chrétien, comme Clément d'Alexandrie, pouvait orienter ses recherches. Une vingtaine de pages exposent la personnalité du philosophe, vingt autres sont consacrées à une analyse du « Pédagogue ». Une centaine exposent ensuite vraiment le sujet annoncé, à savoir, d'après cet ouvrage, la valeur de la vie chrétienne : fins dernières, vie surnaturelle, filiation divine, péché, et relation du corps et de l'âme. Ouvrage un peu touffu, qui eut gagné à être plus aéré, mais n'est pas inférieur en qualité à d'autres monographies du même genre.

D. O. R.

Sister Mary Tarcisia Ball, M. A. — Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of Saint Cyprian. (CUA, Patrist. Stud., 75). Washington, CUAP, 1946 ; in-8, XX-304 p., 3,25 dl.

L'A. de ces pages a dépouillé avec une admirable patience tous les endroits des œuvres de S. Cyprien où il est question de la nature, et les a groupés pour montrer comment, à l'imitation du Christ, C. se servait d'images dans son enseignement. Les figures de rhétorique — C. était un rhéteur — ne doivent pas être confondues avec la richesse d'imagination. Il y a un peu de cette confusion ici. — La liste des thèses de cette faculté nous montre du reste que c'est une habitude des récipiendaires féminins de prendre des sujets naturistes chez les Pères pour leurs dissertations.

D. O. R.

Ernest Evans. — Tertullian's Treatise against Praxeas. Londres, SPCK, 1948 ; VIII-342 p. 21 /-.

Cet ouvrage est surtout une contribution à l'intelligence du vocabulaire de Tertullien, mais il est fait d'une manière magistrale. Non seulement l'A. a collationné le texte de l'*Adversus Praxeam* et en fait une traduction anglaise, mais il a donné, en une introduction développée, un aperçu de la controverse monarchienne et de l'influence de Tertullien sur la littérature postérieure, situant l'ouvrage au cœur de la controverse trinitaire. Son principal mérite cependant est d'avoir montré la dépendance de Tertullien par rapport aux auteurs qui l'ont précédé au point de vue de la pensée théologique et du langage ; et surtout d'avoir établi la valeur du vocabulaire doctrinal (*substantia*, *persona*, *status*, *gradus*, *potestas*, *species*). Les 150 pages de notes sont la plupart du temps aussi des éclaircissements philologiques.

D. O. R.

Georges de Plinval. — Essai sur le style et la langue de Pélage. Suivi du traité inédit *De Induratione cordis Pharaonis.* (Collectanea Friburgensia, N. S. 31). Fribourg-Suisse, Libr. de l'Université, 1947 ; in-8, 216 p.

Philologique lui aussi, mais plus exclusivement que l'ouvrage précédent,

l'*Essai* de M. de Pl. est en somme un complément au Pélage qu'il nous a donné durant la guerre (cfr *Irénikon* 1947, p. 363-64). Il pouvait sembler téméraire d'étudier la langue d'un auteur si peu connu. L'A. y a été encouragé par l'édition qu'il a entreprise ici-même du *De induratione cordis Pharaonis*, enfouie jadis dans les *pseudo-hieronyomiana*, et que dom Morin avait restitué à son véritable auteur, Pélage ; il devait faire partie du t. II des *Anecdota Maredsolana* dont la composition fut détruite en 1914. Le voici, avec une petite introduction excellente, et une traduction française, en une trentaine de pages à la fin du volume. — La conclusion de l'enquête philologique de l'A. est que, beaucoup plus traditionnel que Jérôme et qu'Augustin auxquels il ne peut être comparé, Pélage « se rattache à ceux que l'on pourrait appeler les chrétiens classiques Cyprien et Lactance, et plus près d'eux, à celui dont il a reconnu avec emphase la foi et le talent, saint Ambroise » (p. 117). D. O. R.

Dom Paul Antin. — Essai sur saint Jérôme. Paris, Letouzey, 1951 ; in-12, 266 p.

La première et la dernière page de cet ouvrage apprendraient à ceux qui ne le sauraient pas que dom Antin est *vir unius auctoris*, comme son héros fut *unius libri*, la Bible. Attaché à l'édition de la Vulgate, l'A. a déjà fait bénéficier mainte revue de miettes savoureuses sur saint Jérôme recueillies durant son austère labeur. — Le présent volume, destiné au grand public, ne se distingue des nombreuses monographies hiéronymiennes que par sa mise à jour et son actualité. Jérôme, en effet, est un de ces rares auteurs qu'il faut faire revivre tous les dix ans. — En appendice, une traduction française de l'*Homélie sur la Nativité du Seigneur*, d'après le texte de dom Morin (*Anecd. Mareds.*, III, 2, p. 397 sv.). D. O. R.

St. Ambrose. — On the Sacraments and On the Mysteries. Trad. angl. de Th. Thompson, Introd. et notes de J. H. Shrawley. Londres, SPCK, 1950 ; in-12, 158 p., 10 / 6.

Ambroise de Milan. — Des Sacrements et des Mystères. (Sources chrétiennes, 25) Texte établi, traduit et annoté par D. Bernard Botte, Paris, Éd. du Cerf, 1950 ; in-12, 140 p.

Le 1er de ces deux ouvrages avait déjà paru sous une forme un peu différente en 1919. L'éditeur avait attribué alors « à un auteur inconnu » le *De Sacramentis*. Les études récentes du P. Faller et surtout de D. Connolly, l'ont convaincu de l'authenticité ambrosienne des deux traités. — C'est par une coïncidence vraiment singulière que la réédition de J. H. Shrawley et le volume de D. Botte, semblables en inspiration, en conclusions et en présentation, paraissent ainsi en même temps, coïncidence d'autant plus grande que D. Botte ne cite pas une seule fois la 1re édition de Thompson. L'ouvrage anglais ne comporte qu'une traduction ; l'édition française au contraire nous donne un texte latin établi, meilleur que celui

ıe Quasten nous avait donné dans le Florilège de Bonn en 1936,et devan-
ınt celui du *Corpus* de Vienne, que prépare le P. Faller. Pour le reste,
s introductions et les notes concernent les mêmes problèmes critiques et
turgiques. L'étude de D. Botte est d'un austère classicisme, celle de
nrawley plus développée et plus ouverte. On sait toute l'importance de
s deux traités au point de vue de l'histoire de la liturgie et de la caté-
ıèse. D. O.R.

William Joseph Dooley. — Marriage according to St. Ambrose. Studies in Christ. Antiq. Ed. Quasten, II). Washington, CUAP, 1948; ı-8; XVI-150 p., 2 dl.

On a reproché à ce livre (BTAM, 1950, n° 377) de se baser trop sur la ıotion de contrat pour établir la doctrine du mariage selon S. Ambroise, quel n'a parlé qu'incidemment de ce sacrement. Il eût fallu plutôt prendre ı question sous l'angle de la sacramentalité en général, qui aurait, semble-il, mis à jour une beaucoup plus grande richesse doctrinale. — L'en-emble constitue tout de même un travail sérieux, où la somme des extes étudiés fournit, à côté d'un matériel ainsi défriché, un certain ombre de conclusions utiles. On sait l'importance de la virginité dans ı doctrine de S. Ambroise. L'A. y consacre son dernier chapitre, et la met n parallèle avec le mariage. Peut-être en développant un peu plus cette dée, et en la rendant plus centrale, serait-il arrivé à atteindre mieux ncore la pensée du saint docteur. D. O. R.

Joseph E. Emmenegger. — The Functions of Faith and Reason n the Theology of Saint Hilary of Poitiers (Même coll. que le précédent, . 10). Washington, CUAP., 1947; in-8, XXII-244 p., 2,50 dl.

Pour faire un travail d'apologétique d'après la théologie des Pères du Ve siècle, il faut généralement mettre bout à bout des textes empruntés ux ouvrages de controverse, aux commentaires et aux autres œuvres, e point de vue que nous y cherchons n'étant pas familier à ces auteurs. C'est ce que M. E. a voulu et dû faire ici, pour rechercher chez S. Hilaire le Poitiers un ensemble cohérent des relations entre la raison et la foi. l en est résulté, fruit d'un travail consciencieux, mais somme toute assez matériel, une étude plutôt terne. C'est surtout sous l'angle de la connais-sance des Écritures qu'il eût fallu se placer pour dégager ce que la pensée lu saint docteur contient de vraiment original en l'occurrence. Mais 'eût été un autre sujet, moins harmonisé sans doute avec nos catégories héologiques modernes. On est cependant heureux de posséder cette mono-graphie, car les études sur saint Hilaire ne sont pas très abondantes, et on trouve ici le *conspectus* de toute la littérature bien mis à jour.

D. O. R.

Owen J. Blum, O. F. M. — St. Peter Damian : His Teachings on the Spiritual Life. (CUA, Stud. in mediev. Hist. N. S. 10). Washington, CUAP, 1947 ; in-8, VIII-224 p.

Cette étude sur la spiritualité du grand ascète et réformateur médiéval, disciple de S. Romuald, méritait d'autant plus d'être tentée que nous n'avions encore sur sa personne aucun travail d'ensemble : Vie et œuvres du saint, étude critique de l'authenticité de ses sermons — la partie la plus précieuse de l'ouvrage. — On sait combien, à l'époque où vivait P. D., les réformateurs monastiques cherchaient à remonter le courant par delà la Règle bénédictine jusqu'à l'ascèse du désert. La spiritualité de P. D., par ailleurs très christocentrique, n'est pas toujours marquée de la discrétion du Patriarche des moines d'Occident, auquel cependant elle se rattache. Ouvrage de critique sérieuse, et sérieuse synthèse doctrinale.

D. O. R.

Joseph N. Garvin C. S. C. — The « Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium ». (CUA, Même coll. que l'ouvr. précéd., 19). Texte établi, traduit et commenté. Washington, CUA, 1946 ; in-8, 568 p.

L'ouvrage connu en hagiographie sous le nom de *Vies des saints Pères de Mérida* (vieille cité espagnole pleine de souvenirs), écrit au VIIe siècle, et rapportant les vies de quelques saints personnages, moines et évêques de l'endroit, fait ici l'objet d'une monographie imposante de caractère presque exclusivement philologique, pour l'étude du latin du moyen âge. C'est, après une introduction critique sur les éditions et les manuscrits et l'histoire du texte, un chapitre très développé de toutes les particularités grammaticales des *Vitae* qui fait la substance de l'ouvrage. L'A. en donne ensuite un texte critique et une traduction anglaise. Un commentaire prolixe de 300 p. explique tous les termes, au besoin en les comparant avec tous leurs antécédents dans la littérature.

D. O. R.

S. Gregor the Great. — Pastoral Care. (Ancient Christian Writers, II). Trad. et annot. par Henry Davis, S. J. — Westminster USA, The Newman Press, 1950 ; in-8, 282 p., 3 dl.

Il existait déjà plusieurs traductions anglaises du *Pastoral* de S. Grégoire, et une adaptation bien connue de cet ouvrage pour le clergé : *Lex Levitarum*, de Mgr Hedley que l'éditeur actuel a mise à profit. La nouvelle collection américaine a entrepris cette mise à jour pour faire bénéficier ses lecteurs de ce livre de chevet, toujours actuel. Texte clair, introduction et notes brèves mais suffisantes.

D. O. R.

Leonhard Weber. — Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. (Coll. *Paradosis*, I). Fribourg-Suisse, Paulusverlag, 1947 ; XII-288 p.

Gerard G. Carluccio O. S. B. — **The Seven Steps to spiritual erfection.** (Univ. cath. ottaviensis, Ser. theol. 3). Ottawa, University ress, 1949 ; in-8, 16 XVI-240 p.

Le premier de ces deux ouvrages inaugure une nouvelle collection d'an-enne littérature chrétienne et de théologie, *Paradosis*, que l'université de ribourg entreprend sous les auspices du Prof. O. Perler, et recherche les oints cardinaux de la théologie morale de S. Grégoire le Grand. L'A. a ait un sérieux effort pour replacer la théologie du saint docteur dans les lées de son temps. Une 1re p. étudie les éléments caractéristiques de la orale de S. G., une 2me le contenu de la doctrine elle-même. Est prise omme point de départ la définition de l'homme « être créé à l'image de)ieu », notion fondamentale de l'anthropologie des anciens Pères, et qui rojette sur la morale une lumière très différente de celle dont on l'éclaire énéralement aujourd'hui. — Peut-être l'A. aurait-il pu insister davantage ur la « courbe » du péché, comme l'avait fait si bien jadis Lieblang dans on ouvrage sur la mystique de S. Grégoire (cfr *Irénikon* 1938, p. 89).

Le second ouvrage est un traité des dons du Saint-Esprit d'après S. irégoire-le-Grand. La 1re p. expose la terminologie allégorique du saint octeur, l'édifice spirituel et son économie, le rôle du Christ et de l'Esprit-aint dans la collation des dons, et la fonction de ceux-ci dans l'économie lu salut. La 2me traite de la doctrine des dons suivant leur progression lans l'ordre de la vie morale (crainte, piété, science, force et conseil) et lans celui de la contemplation (intelligence et sagesse). Dans une 3e p., 'A. recherche, suivant la doctrine du Saint, la relation des dons avec les tats de vie (active, contemplative, mixte). Ouvrage utile, et contribution le valeur à la morale et à la mystique grégorienne. D. O. R.

Bertoldo Altaner. — Patrologia. Turin, Marietti, 1944 2e éd. ; n-8, XX-386 p.

Berthold Altaner. — Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. (Coll. « Herders theologische Grundrisse »), 12e éd. Fri-oourg-Br., Herder, 1950 ; in-8, XX-492 p.

La 2me édition italienne de ce célèbre ouvrage comportait déjà de nom-oreuses améliorations (plus de 600 citations nouvelles). Depuis lors, l'A. a ou faire paraître sa 12e édition originale, fort renouvelée et complètement mise à jour. Il a été aidé par de nombreux collaborateurs de différents pays, qui sont énumérés dans la préface, et dont plusieurs ont travaillé aux traductions en langues étrangères (française, anglaise, italienne, espagnole, hongroise). L'*Altaner*, désormais classique, est la meilleure des éditions brèves et manuelles de Patrologie. Grâce à la savante abréviation des sigles dont les allemands ont le secret, ce *Corpus* de renseignements doctrinaux et bibliographiques imprimé en caractères larges et agréables, en grand progrès sur les éditions antérieures, a pu tenir en 500 p. — L'A. ne fait grâce d'aucune référence. Il est presque plaisant de constater

que la littérature concernant les discussions en cours relatives à l'anté-riorité de la *Regula Magistri* sur celle de S. Benoît prend déjà presque un demi-page. Que sera-ce la prochaine fois ? D. O. R.

Henri-Irénée Marrou. — Saint Augustin et la fin de la cultur antique, II : « Retractatio «. (Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes e de Rome, 145 bis). Paris, De Boccard, 1949 ; in-8, pp. 621 à 712, faisan suite au t. 145).

En bon augustinien, M. M. revise son œuvre. L'essai remarquable qu' nous avait donné en 1938 (cfr *Irénikon*, 1939, p. 507-508), est repris ic quant à certains grands problèmes. Nous retenons le principal : S. Au gustin n'appartient pas à une décadence. « La civilisation du Bas-Empir telle qu'elle se reflète dans la culture d'Augustin, est un organisme vigou reux, en pleine évolution... S. Augustin ne nous fait pas assister à la fin d la culture antique. Ou plutôt si, mais elle n'est pas chez lui en voie d'épui sement ; elle est *déjà* devenue tout autre chose » (p. 689). « Si son évolutio n'avait pas été interrompue tragiquement (par les invasions), cette cultur de la Théopolis serait devenue (que dis-je, ne l'était-elle pas déjà *un équivalent de ce qu'a été en pays grec la culture byzantine* (un « byzant nisme latin » p. 623) : une culture religieuse, une culture chrétienne, auss rigoureusement subordonnée à l'idéal religieux que la culture du moye âge latin, mais sans avoir comme celle-ci rompu le lien de la filiation con tinue qui l'unissait à ses sources classiques » (p. 695). On voit quelle perspectives neuves cette idée entraînerait au point de vue de l'unité d monde chrétien... si les invasions germaniques n'étaient point venues.

D. O. R.

Johannes Quasten. — Patrology. I : The Beginnings of patristi Literature. Utrecht, Spectrum, 1950 ; in-8, XVIII-350 p.

Voici la meilleure patrologie moderne. Elle a l'avantage considérable sur tous les ouvrages qui portent d'ordinaire ce titre, de comporter, à côt d'une bibliographie vraiment complète, de larges extraits des œuvre étudiées. Signe des temps : on passe progressivement du stade de l'infor-mation érudite à celui de la pénétration intime des auteurs. Évidemment il faudra un assez grand nombre de volumes pour arriver au bout de l'ouvrage ; nous n'en sommes ici encore qu'à S. Irénée. Sa mise à jour exhaustive l'emporte de loin sur toutes les œuvres similaires, même les plus récentes. (Regrettons tout de même que l'A. semble ne pas avoir remarqué les excellentes monographies sur les apocryphes de Frey et de Amann dans le Suppl. au *Dict. de la Bible*). — La présentation typographique est une réussite. Le *Spectrum* d'Utrecht, qui l'a entreprise, fait honneur à la grande tradition des imprimeurs néerlandais. Peut-être les passages des auteurs cités auraient-ils gagné à être non seulement imprimés en retraits, mais encadrés aussi d'un intervalle plus grand à chaque bout ; l'ouvrage

ût été plus clair. — L'A., dont le renom dans la patrologie n'est plus à ire, a produit ici une œuvre au-dessus de tout éloge. Quoiqu'elle soit daptée surtout au public de langue anglaise, elle ne comporte aucune éficience pour les autres lecteurs. Ce qui n'empêche que les traductions eront bienvenues, et qu'elles viendront certainement. D. O. R.

Gérard Garitte. — Documents pour l'étude du livre d'Agathan-ge. («Studi i Testi 127», Vatican, Bibliothèque Apostolique, 1946 ; XVIII-48 p.

Raymond J. Loenertz, O. P. — Les recueils de Lettres de Démé-trius Cydonès (même coll. 131), Ibid., 1947 ; XIV-140 p.

Les travaux critiques de cette collection se signalent, comme chacun sait, par leur rigueur de méthode et leur apport de nouveauté. L'histoire de l'apôtre des Arméniens était connue par le récit d'Agathange, dont plusieurs recensions circulent ; le Métaphraste en a rédigé la version grecque et a fait souche lui-même. Une recension arabe (Sin. ar. 460, IXe s.) découverte par N. Marr et publiée par lui avec traduction russe orientait vers une origine différente d'Agathange. M. Garitte apporte ici une vie grecque inédite, d'où dérive cette version arabe acéphale. L'étude du nouveau *Martyre de S. Grégoire* constitue le fond de l'ouvrage. Le texte grec figure accompagné d'une traduction latine de la version arabe (p. 23-116), il est suivi de notes philologiques sur le grec, puis sur l'arabe. Le ms. (Escur. X, III, 6 a. D. 1107) d'origine sicilienne est de contenu varié et présente un notable intérêt paléographique. L'A. étudie de près la langue et les noms propres pour conclure à une traduction de l'arménien. Quelques constatations suffisent à démontrer que l'arabe dépend du grec. La comparaison de détail de l'« Agathange » avec le nouveau texte, objet du chap. VII (p. 269-335) révèle avec précision tout le parti à tirer de la découverte. En résumé, les grandes lignes du récit sont parallèles, et le même ordre conservé sauf dans trois cas. « Chacune des rédactions examinées, sauf l'arabe, possède quelque élément en propre : — *L'« Agathange » arménien* seul contient la grande Didascalie de S. Grégoire (il y a toutefois dans l'arabe un bref passage qui s'en inspire) ; — *L'« Agathange » grec* (dans le ms de Florence seulement — Laur. VII, 25, codex unicus des éditeurs Act. Sanct. 8 sept. —) interpole en tête de son texte un récit romanesque de l'usurpation d'Artašir le Sassanide ; — *La nouvelle recension grecque Vg* consacre à la femme de S. Grégoire un passage complètement inconnu des autres rédactions ; elle a aussi en propre plusieurs autres éléments moins considérables, dont une lettre de Tiridate à Dioclétien » (p. 233). L'Agathange grec actuel suit fidèlement l'arménien conservé, la nouvelle recension n'a pas un texte identique, et « depuis la prédication de Grégoire, Vg constitue une recension nettement différente de celle d'Agathange », la version arabe semble présenter une rédaction hybride. L'A. confronte ensuite ses conclusions avec celles de ses devanciers. Il donne enfin, pour justifier son titre, chap. IX, les fragments palimpsestes en

onciale du Vat. gr. 2302 (VII-IXe s.), les collations du Vat. gr. 1053 (fg palimp. Xe s. orig. studite) et de l'Ottob. gr. 373 (fg IXe s.), les bribes du Vat. ar. 101 dérivant du grec par le copte, et enfin, au chap. X, il reprend avec traduction latine et remarques la notice syriaque de Georges, évêque des Arabes (Brit. Mus. syr. 860, VIIIe-IXe s.)

Le mérite varié de Démétrius Cydonès autorise les érudits à s'attarder à ses œuvres. Traducteur des deux *Sommes* de S. Thomas et de nombreux textes latins patristiques et liturgiques, théologien antipalamite, il fut ministre ou ami des trois empereurs du second versant du XIVe s., auprès desquels il favorise de son mieux le rapprochement de Byzance avec Rome et l'Occident et prit part aux négociations de Jean V Paléologue. Il laissa une correspondance en majeure partie inédite d'un grand intérêt. L'A., après de nombreux travaux d'approche (cf. *E. O.* et *O. C. P.*) en prépare l'édition complète. Les chapitres publiés ici sont les plus importants de l'introduction. Il étudie la transmission des diverses collections, principales et secondaires. L'édition reposera surtout sur un recueil autographe, Vat. gr. 101, et une copie directe exécutée sous sa surveillance par Manuel Calécas. Lorsqu'on a vu le grimoire de l'autographe raturé, qui fut réduit à l'état de feuilles volantes, (dont quelques unes envolées) au moment de la reliure, on appréciera les prodiges d'ingéniosité de l'éditeur, dont la bonne humeur naturelle n'a pas pu chasser toute l'austérité du travail. Sept lettres inédites sont publiées dont quatre traitent des relations avec les Latins. Signalons la table chronologique détaillée 1324-1400 qui marque un progrès sur plusieurs points. Cet ouvrage convient très bien comme modèle de méthode pour candidats éditeurs d'œuvres similaires.

D. M. F

Alexei Stepanovitch Khomiakov. — The Church is One. With an Introduction by Nicolas Zernoff. — London, S. P. C. K. 1948 ; in-8, 32 p., 3 d.

Ex-capitaine de la Cavalerie de la Garde Impériale, gros propriétaire foncier, homme du monde accompli, Khomiakoff était en même temps un « Docteur » de l'Église orthodoxe, comme l'appelle son ami Samarin. Sans doute la théologie de K. avait-elle des défauts, sans doute a-t-elle eu le tort de jeter parfois la division parmi les fidèles, mais elle exprime en face du catholicisme romain, la position de l'Orthodoxie en son époque. « The Spirit of God, who lives in the Church, ruling her and making her wise » est le caractère de son apologétique comme opposé extrême de l'« Institutionalisme » de Rome. Prenons-en note, faisons-en notre profit, ne tombons pas dans ses extrémismes fâcheux et nous aurons lu avec profit ce que l'excellent introducteur de cet ouvrage veut nous faire comprendre pour le bien de l'Union des Églises.

A.

Groot Gebedenboek, bijeengelezen uit de Heilige Schrift, de boeken der Liturgie en de Geschriften der heilige Vaders, kerkelijke Schrijvers en vromen van alle eeuwen. Utrecht-Brussel, Spectrum, 1951 ; in-12, 1670 p.

Nous voulons dès maintenant attirer l'attention sur ce « Grand Livre de Prières », dont on prépare aussi des éditions française, allemande, anglaise et espagnole. Édité en format de missel, ce recueil a été composé avec une rare compétence. La sélection et la présentation des prières portent l'empreinte d'un goût exquis et d'un jugement délicat et expérimenté. On y a tenu compte de toute la riche variété des charismes d'oraison dans l'Église universelle, tels qu'ils ont trouvé leur expression dans la liturgie (de l'Occident et de l'Orient) et dans les écrits des dévôts de l'antiquité et de toutes les époques de l'histoire chrétienne. Cet ouvrage est un véritable document d'Unité chrétienne ; il en est aussi le précieux instrument, car — sans particularisme d'école et sans syncrétisme arbitraire — il aide discrètement à la formation d'un esprit de prière vraiment catholique et « œcuménique ». Quand l'édition française aura paru nous espérons y revenir. Le livre a reçu un accueil enthousiaste dans les milieux d'expression néerlandaise. Sans aucun doute il est appelé à une large diffusion. Les cardinaux-archevêques de Malines et d'Utrecht, dans leurs lettres-préfaces, expriment dans ce sens un seul et même vœu. D. T. S.

A Monk of the Eastern Church. *On the invocation of the Name of Jesus.* Londres, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1949 ; in-12, 32 p. 2/6.

Les Éditions de Chevetogne viennent de publier une étude sur la Prière de Jésus du même auteur. La plaquette que voici a un caractère purement pratique. « Elle a été écrite dans l'espoir d'aider un peu les chrétiens dans le monde — ou peut-être même ceux au couvent — qui désirent suivre la voie du Nom » (préface). Le texte, divisé en douze petits chapitres, est dense et tend à transmettre une expérience. On pourrait croire qu'entre ces 32 pages, où toute la prière apparaît réduite à un seul mot, et les 1670 du volume recensé ci-devant il y a incompatibilité. Celle-ci n'est qu'apparente. Aussi bien dans l'un que dans l'autre cas on se souviendra que la lettre tue et que c'est l'Esprit qui vivifie. D. T. S.

Mgr Chevrot, H. M. Féret, J. Daniélou, Y. Congar, R. Guardini, M. Michaud, A. G. Martimort, G. Boulard, G. Michonneau, A. Robeyns, P. Parsch. — Le Jour du Seigneur ; Paris, Laffont, 1948 ; in-8, 382 p.

Ensemble des rapports lus au Congrès liturgique de Lyon en 1947, présenté par le P. P. Duployé qui en fut l'animateur, ces pages dégagent la signification historique, théologique et pastorale du dimanche chrétien. Études substantielles qui complètent heureusement le numéro que « La

Maison-Dieu » avait consacré quelques mois avant le congrès à la revalorisation du dimanche. Les rapports des PP. Féret, Daniélou et Congar qui traitent respectivement des sources bibliques, de la doctrine patristique et de la théologie du dimanche, se distinguent particulièrement dans cette somme si dense où tous ceux qu'anime le zèle apostolique trouveront à puiser. D. M. v. d. H.

A. King. — The Rites of Eastern Christendom. With a Foreword by His Grace the Apostolic Delegate to Great Britain. Rome, Catholic Book Agency, t. I, 1947, XV-678 p. ; t. II, 1948, 668 p.

Composer une somme maniable des rites orientaux a déjà séduit bien des auteurs, mais peu arrivent à sortir le second tome ; celui-ci a réalisé cette performance. On ne peut sous-estimer l'application persévérante nécessaire à rassembler et contrôler pareille masse de renseignements divers. Chacun des rites, classés sur le plan de l'*Annuaire pontifical*, comporte un court aperçu historique de l'Église intéressée et de sa fraction catholique, une description large des caractéristiques liturgiques, à divers points de vue, où la messe occupe la place prépondérante. De nombreux textes sont traduits, une bibliographie suit chaque chapitre. Des spécialistes ont vérifié les passages qui les concernent. L'exposé, respectueux des rites vénérables de l'Orient, est préoccupé de purisme et parle des dissidents avec grande déférence. Son attention se porte cependant avec prédilection vers les catholiques orientaux, suit de près les démarches du Saint-Siège pour approcher l'Orient et maintenir ses rites intègres. L'ouvrage a reçu à Rome ses dernières retouches, et aucun refuge oriental de la cité ne lui a échappé ; ceux-ci lui ont d'ailleurs fourni la majeure partie de sa documentation photographique. On ne sera pas étonné non plus, qu'au sortir de la guerre, les statistiques apportées et l'actualité régionale ne soient parfois dépassées. Le monastère de Chevetogne est situé dans un raccourci un peu schématique à vrai dire, et ses amis seront satisfaits d'admirer trois photos de la chapelle de la S. Congrégation Orientale, œuvre d'un de ses moines, dont la photo se voit sur la page suivante. — Bref, nous disposons d'un nouveau manuel assez touffu, mis à jour, qui désire fournir un aliment au développement dogmatique à partir du lieu théologique liturgique. D. M. F.

John Stewart Lawton. — Conflict in Christology. Londres, SPCK, 1947 ; in-8, 332 p. ; 20 /-

R. V. Sellers. — Two ancient Christologies. Ibid., 1940 ; in-8, 264 p.

M. Gétaz. — Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX[e] siècle. Fribourg (Suisse), Éd. Libr. de l'Université, 1940 ; in-8, 290 p.

S'il est un domaine théologique où les problèmes nouveaux posés par le XIX[e] s. ont eu leur plus grande répercussion, c'est bien la christologie

J. S. Lawton l'a montré pour le monde anglo-saxon, le P. Gétaz pour la Suisse romande. La criticisme historique ne pouvait tolérer l'apriori de la tradition, et cela d'autant plus que pour la psychologie moderne les théories anciennes sur la personne du Christ semblaient inacceptables. J. S. L. nous aide à mieux comprendre comment le XIXe s. a dépouillé peu à peu le Christ de son omniscience, de son pouvoir surnaturel et de sa divinité. Il est vrai, ce processus ne s'est pas fait sans lutte ; une des premières solutions, la théologie kénotique,a tenté de sauver quelque peu la tradition, et la réaction contre le libéralisme radical s'est fait sentir assez rapidement (la solution théocentrique de Weston et de Du Bosc). Mais dès lors l'attention des théologiens était tournée vers le problème de la personnalité et de la conscience du Christ (la solution anthropocentrique de Sanday et la solution néo-antiochienne de Caird et de Temple).

Si en Angleterre la christologie était le plus souvent une question dogmatique, en Suisse romande elle était devenue un problème de connaissance religieuse. Le criticisme biblique avait soustrait la vérité religieuse à l'emprise de l'histoire ; il ne restait plus que l'expérience religieuse pour établir qui était le Christ (christologie de la conscience : Secrétan, Chapuis, Bovon et Frommel).

L'étude de R. V. Sellers, une thèse de Cambridge, est un témoin du retour à la tradition. Tout en défendant vaillamment l'orthodoxie des antiochiens, l'A. ne veut pas qu'on perde de vue la manière de voir des Alexandrins. Le tragique de l'histoire des luttes christologiques, c'est que les deux écoles se sont opposées au lieu de se compléter. C'est la tragédie de tout schisme. D. N. E.

Erik Peterson. — Les Témoins de la Vérité. (Coll. « La Sphère et la Croix »). Trad. de l'allemand par R. Lahaye. Paris, Éd. du Seuil, 1948 ; in-12, 94 p.

Les 3 chapitres sur le martyre et l'appendice sur le Christ *Imperator* qui composent cet opuscule avaient déjà paru en allemand en 1936 et 1937 dans différentes revues (*Hochland, Katholische Gedanke, Catholica*) à une époque où la question théologique du « témoignage » leur avait donné un sens d'aiguë actualité. C'est ce qui en fit le succès, et leur valut d'être réunis en un luxueux petit volume paru chez Hegner (*Zeuge der Wahrheit.* Leipzig, 1937 ; in-12, 94 p.) avec quelques remaniements. La théologie du martyr, type par excellence du saint (p. II) y est mise nettement en évidence. « Affirmer qu'il y ait des moments dans l'histoire de l'Église privés de martyrs, c'est nier l'existence de l'Église en ce temps-là » (p. 19). Il y en avait sous le nazisme, il y en a encore aujourd'hui. — La 2de étude avait déjà paru en français dans une traduction (*Courrier des Iles* 1935, cfr *Irénikon* 1936, p. 231) qui nous fit alors meilleure impression que celle-ci.
D. O. R.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. — Fasc. XI (Clugny — Communion fréquente) ; fasc. XII (Communion fréquente — connaissance de soi) ; fasc. XIII (Connaissance de soi — contemplation). Paris, Beauchesne, 1948, 49, 50 ; in-4, col. 1009 à 1776.

Voici un dictionnaire qui ne chôme pas. Mais à mesure où il avance, son domaine apparaît de plus en plus étendu et disparate. Des questions relatives assez exclusivement au droit canonique (Code de D. C., collections canoniques), à la bibliographie (Collections spirituelles), à l'histoire extérieure de l'Église (vie communautaire dans le clergé) etc. y figurent, qui n'atteignent la spiritualité que par un biais, à côté d'études très développées sur le Sacré-Cœur, la colère, la communion et ses effets, la concupiscence, la conscience, etc. Certains articles ont toutes les qualités des monographies de ce genre : concision, clarté, richesse d'information — ce sont généralement ceux qui y sont le plus à leur place. D'autres, qui ont dû s'adapter au sujet, sont parfois un peu dilués. — Force nous est de nous limiter ici à la description d'une seule étude, la seule à peu près où la théologie orientale est et sera exposée : *Contemplation*. C'est du reste de loin la plus développée, encore ne se terminera-t-elle qu'au prochain fascicule, qu'elle entamera encore considérablement, à en juger d'après le programme énoncé en tête, et le peu de matières traitées dans les 133 colonnes imprimées déjà. Ce sera sans doute l'étude la plus complète — et on le comprend d'après l'importance du sujet, — de tout ce qui a paru dans le *Dictionnaire* jusqu'à présent. Nous ne possédons encore que les deux premiers et le début du 3e chap. d'une série de 18. Le P. Lebreton s'est chargé de la « Contemplation dans la Bible ». Quoique la partie qui concerne le N. T. (Évangile et S. Paul) ressortisse le mieux à sa compétence — et les pages qui y sont consacrées sont remarquables, couronnement pourrait-on dire de toute son œuvre antérieure — , le paragraphe qui concerne l'A. T. nous a paru le plus neuf. Il vient étayer avec la sûreté doctrinale du théologien arrivé à la maturité de son expérience, ce qu'on a écrit de mieux sur la théologie biblique au cours de ces dernières années. C'est une synthèse de l'acheminement de tout l'A. T. vers le N., vu dans la perspective de la contemplation des prophètes qui nous est livrée ici. — Un texte dense de 56 colonnes du P. Arnou étudie la contemplation dans l'ancienne pensée du monde gréco-romain : exposé historique, exposé doctrinal. Le tout d'après les derniers travaux, aussi bien des historiens de la philosophie que des existentialistes ; on peut trouver dans la 1re partie de cette étude tout le matériel nécessaire à l'intelligence de la mystique patristique, dans sa relation avec les anciens philosophes, de Platon à Porphyre. Contre Faggin, l'A. croit que chez Plotin, « le problème du surnaturel est posé » (c. 1741). — Quelques pages seulement nous sont données sur la contemplation chez les Pères : on n'en est qu'à quelques questions de vocabulaire général et spécial. Il faut attendre la suite pour présenter cette partie au lecteur, qui, étant donnés les progrès récents de ces études, promet d'être considérable et riche. L'A. n'est pas encore

nommé, mais la *Rev. d'Ascét. et de Myst.*, qui nous donne les primeurs de ces études, nous dit qu'elles sont d'un certain *Lemaître*, en qui les habitués reconnaîtront vite, sous ce pseudonyme, un des « maîtres », en effet, de l'histoire de la spiritualité orientale. D. O. R.

Les Intellectuels devant la Charité du Christ. (Semaine des intellectuels catholiques, 1948). Paris, Éd. de Flore, 1948 ; in-8, 236 p.

Ce titre appelle un double correctif, l'un restrictif, l'autre extensif. Il est le compte rendu de la semaine des Intellectuels catholiques français, tenu à Paris, 11-18 avril 1948. Des 29 participants, deux seulement sont étrangers. Ensuite, les rapports présentés par des spécialistes, des compétences ont nettement débordé le terrain de la charité, pour traiter plusieurs sujets d'une actualité toute moderne. Qu'on en juge d'après ce sommaire : 1° Les intellectuels devant la charité du Christ ; 2° La justice ; 3° La médecine ; 4° La science ; 5° L'ordre social ; 6° La paix ; 7° La reconstruction de l'Europe. Tels furent les grands thèmes, exposés et discutés, à raison d'un par jour, sous la présidence des Cardinaux Suhard et Saliège. Pas de littérature, de rhétorique, mais des études documentées objectives et suggestives, des plus grands problèmes, éternels et actuels. S'il est vrai que ce sont les élites qui conduisent l'humanité, il est réjouissant, consolant et rassurant, de voir les élites prendre conscience de leur rôle, et l'assumes de façons courageuse et pratique. P. H.

Jean Vilnet. — Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix (coll. Études carmélitaines). Bruges, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, XII-260 P., 85 fr.

Les œuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix, premier carme déchaussé. Traduction par le R. P. Cyprien, revue par le R. P. Lucien-Marie. Paris, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, 1562 p.

Aujourd'hui où tant d'efforts tendent à redonner au chrétien un contact plus étroit avec la parole de Dieu, c'est avec sympathie que nous découvrons grâce au travail de M. J. V. la place capitale que tient la sainte Écriture dans la pensée et l'œuvre du grand mystique espagnol. « L'Écriture sainte doit donc jouer dans la doctrine de S. Jean de la C., de l'aveu même du saint, un rôle essentiel, irremplaçable, dans la mesure où l'auteur veut décrire et analyser une expérience indicible » (p. 69). Au temps de S. J. de la C. la formation du Carmel faisait la place très large à la Bible, elle tendait à donner une « culture scripturaire conduisant à une prière biblique ». On ne s'étonnera donc ni du nombre ni de la variété des citations que le saint fait tant de l'A. que du N. T., mais plus particulièrement des livres sapientiaux, des prophètes et de l'Évangile. S. J. de la C. y retrouve en effet son thème de prédilection, le mariage spirituel de l'Époux et de l'Épouse, et celui de l'amour de Dieu prévenant et gratuit. Dans ses conclusions, l'A. dégage les divers « sens » de l'Écriture chez S. J. de la C. et l'on constate que l'exégèse du grand docteur, pour personnelle qu'elle soit, s'insère dans la tradition scolaire du moyen âge finissant. Les grands

thèmes chrétiens que l'exégèse de la grande époque patristique aimait à retrouver figurés dans l'A. T. et plus particulièrement dans le pentateuque : la Croix, le baptême, l'Église, sont très estompés ici, comme on était en droit de s'y attendre. A l'étude de M. J. V. joignons la magnifique édition manuelle des œuvres du saint, que nous a donné le même éditeur quelque temps auparavant. Heureuse idée que de rééditer l'excellente traduction faite au XVIIe siècle par le P. Cyprien. Elle a été revue soigneusement sur l'original espagnol, et le P. Lucien y a ajouté des notes pertinentes, des tables nombreuses et surtout des introductions de grande valeur, qui font le prix particulier de cette édition. D. E. L.

H. M. Stückelberger. — Das Amt und die Gemeinde. Zurich, Evangel. Verlag, 1948 ; in-8, 290 p.

Sous la forme de lettres adressées successivement à un séminariste, un vicaire, un curé de campagne et de ville, l'A., vieux praticien connaissant son métier de pasteur jusqu'à dans les moindres détails et animé d'un zèle très équilibré pour l'œuvre de Dieu dans les âmes, introduit des néophytes dans un monde où les difficultés du début sont grandes. Pas trop, mais pas non plus trop peu, avec sagesse, patience et humilité, par l'étude, la méditation et la prière, en se dévouant et se donnant tout entier à cette charge sublime, qu'est la cure des âmes : tels sont les conseils extrêmement précieux et sympathiques, concrets et pratiques à la fois que nous trouvons dans ce livre de pastorale. A.

N. von Bubnoff. — Russische Frömmigkeit. Wiesbaden, Metopen, 1947 ; in-12, 180 p.

Lorsqu'un lecteur de culture occidentale rencontre dans un livre consacré à la vie spirituelle et religieuse le mot « starets » il pense aussitôt au célèbre ouvrage du plus génial des écrivains de la Russie d'avant la Révolution, *Les frères Karamazoff* de Dostoievski, et au vieux Zozime. Or, ce tableau ne correspond que très partiellement à ce que furent les startsy. Contrairement à l'Église occidentale qui a eu à défendre contre des attaques répétées les vérités de la foi, l'Église orthodoxe est restée fort proche de la primitive Église et la spiritualité des startsy correspond assez bien à cette situation. Nous avons ici des lettres de direction spirituelle d'un tel starets. Le texte russe est traduit en un langage élégant et suggestif par un auteur qui connaît la psychologie et les formes de la rhétorique des deux peuples. A.

A. Ehl. — Direction spirituelle des Religieuses, adapté de l'allemand par J. Creusen, S. J. (Museum Lessianum). Bruxelles, Éd. Universelle, 2e éd., 1948 ; in-8, 366 p.

Ce livre comble une lacune, et répond à un désidératum souvent exprimé par les prêtres qui ont à s'occuper des religieuses et n'ont pas de manuel

traitant *ex professo* de ces matières délicates. « Une longue et féconde expérience, dit le P. Creusen dans l'introduction (car on sait que ce livre a été vécu avant d'être écrit) jointe à des connaissances étendues dans le domaine de la psychologie et de l'ascèse, a préparé merveilleusement l'A. à la rédaction de ce livre si précieux. L'A. a parfaitement raison d'insister sur l'importance de ce ministère. D'abord parce qu'il s'agit d'âmes consacrées à Dieu et dont la sainteté lui procurera une gloire immense. Ensuite parce que le plus grand nombre d'entre elles sont appelées à exercer une influence considérable sur les fidèles. Son champ d'action est vaste et s'étend tous les jours ». La clientèle de ce livre est tout indiquée. Elle est restreinte. Mais elle l'accueillera avec un empressement reconnaissant. P. H.

Walter Shewring. — Rich and Poor in christian Tradition. Londres, Burnes Oates et W., 1948 ; in-12, X-262 p., 10 / 6.

Petit ouvrage original et bien fait. Le but en est de mettre sous les yeux de l'homme du XXe s., chrétien et non chrétien, ce que le christianisme a pensé et pense du « riche et du pauvre ». L'A. le fait, après une introduction exposant les principes, par un florilège de plus de 200 p., donnant, en une traduction anglaise élégante, des passages développés d'auteurs divers depuis les Pères cappadociens et latins, des écrivains du moyen âge, des auteurs modernes et des derniers papes. D. O. R.

E. Dermenghem. — Joseph de Maistre mystique. Paris, Éd. du Vieux Colombier, 1946 ; in-8, 300 p., 200 fr. fr.

Comme l'indique le titre, le but de l'A. n'est ni historique, ni philosophique. Il ne présente ni une biographie ni une étude complète des idées de J. de M. Son point de vue est strictement religieux : il montre l'influence, sur la pensée maistrienne, de la doctrine ésotérique, de l'illuminisme, de la théosophie (au sens d'alors), de l'occultisme contemporain. Cette doctrine, accueillie avec passion par J. de M., non seulement n'a nui en aucune façon à l'orthodoxie de son catholicisme, mais au contraire l'a enrichi, de sorte que sa pensée, essentiellement mystique, s'appuyant à la fois sur ces deux pôles de sa vie intellectuelle, s'est élevée jusqu'à une synthèse vraiment originale et féconde. Dans la Ire partie, l'A. expose les rapports que J. de M. a eus avec la franc-maçonnerie, le martinisme et la théosophie (dès 1774, à 21 ans, il faisait déjà partie de la loge des Trois Mortiers de Chambéry). Dans les trois autres parties, l'A. analyse la compénétration des deux doctrines, de la théologie exotérique et de la théologie ésotérique, dans l'œuvre maistrienne, étudiant l'un après l'autre les différents problèmes se rattachant à la pensée (théorie maistrienne de la connaissance, qui sert de base à ses spéculations hardies) et à l'action (problème du mal, qui constitue le nœud du système maistrien), pour arriver enfin à la solution du « catholicisme transcendant », synthèse

conçue par une des pensées les plus vigoureuses de son époque. Cette étude pénétrante révèle combien l'attitude générale de la pensée maistrienne est encore actuelle. La réputation d'étroitesse d'esprit qui lui a valu une étonnante impopularité, s'évanouit quand on prend la peine d'étudier de près sa doctrine. P. H.

Jula Kerschensteiner. — Platon und der Orient. Stuttgart, Kohlhammer, 1945 ; in-8, VI-235 p. DM. 9.60.

L'œuvre de Platon, qui par la suite a trouvé tant d'échos dans les diverses cultures étrangères, a-t-elle vraiment été un produit de la terre attique ? N'a-t-elle pas subi d'influences orientales, telle par exemple celle du dualisme perse (Zoroastre), comme, entre autres, W. Jaegher l'a affirmé en convainquant nombre de savants et d'orientalistes ? L'A. réfute cette thèse : ni chez Platon, ni dans l'ancienne Académie on ne s'est spécialement intéressé aux doctrines chaldéennes et perses. La pensée platonicienne, avec sa tendance cosmologico-mythologique, est spécifiquement hellénique et se distingue foncièrement de la magie orientale individualiste et abstraite. Cette savante étude rejoint l'opinion de E. Blochet selon laquelle « les théories les plus abstruses de Platon s'expliquent sans la moindre difficulté par l'évolution de la pensée hellénique sur le terrain grec... sans qu'il soit besoin d'y chercher la moindre influence de l'Orient » (*Le Muséon*, 47, 1934). D. T. S.

A. von Martin. — Die Religion Jacob Burckhardts. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum. Munich, Erasmus-Verlag, 1947 ; 2de éd. augm. ; in-8, 352 p.

L'A., ami et collaborateur d'*Irénikon*, fut réduit au silence à l'avènement du nazisme ; le présent livre qui fut saisi en 1943 et ne put paraître qu'après guerre, témoigne de l'esprit irénique dont l'auteur s'est toujours fait le champion. Cette étude sur le penseur suisse passe en revue les fondements idéologiques et culturels de notre monde moderne. La seconde partie de l'ouvrage donne un parallèle suggestif entre Kierkegaard et Burckhardt qui souligne les raisons profondes de la crise que traverse notre civilisation et les éléments de solution qu'offre le problématisme pour permettre de la surmonter. Cent pages de bibliographie philosophico-religieuse couronnent cette étude. A.

J. de Tonquédec, S. J. — Une Philosophie existentielle. L'existence d'après Karl Jaspers. (Bibliothèque des Archives de Philosophie) Paris, Beauchesne, 1945 ; in-8, 138 p.

Personne ne s'étonnera de ce que l'analyse austère que nous donne le P. de T. de la pensée du plus lucide et du plus profond des philosophes existentialistes ait rencontré une attitude assez réservée dans les milieux jaspériens ; les malentendus, en effet, portent d'abord sur les concepts

ux-mêmes autant que sur les idées qu'ils expriment. L'existence chez Jaspers comme chez Heidegger et les autres existentialistes n'a pas le contenu philosophique de la logique traditionnelle ; aussi le mérite du travail du P. de T. est-il avant tout dans le sérieux d'une argumentation contraignante qui traduit en langue aristotélicienne la pensée de K. J. Cette exégèse qui embrasse l'ensemble de l'œuvre du penseur allemand, dénonce l'opposition de sa doctrine avec notre foi chrétienne ; c'est une critique vigoureuse, mais le lecteur y rencontrera-t-il l'effort de compréhension constructif qui acheminerait vers une réponse efficace aux problèmes soulevés par la philosophie nouvelle ? D. B. S.

Nikolaj Berdiaev. — Samopoznanie. (Opyt Filosofskoj avtobiografii). (La connaissance de soi. Essai d'une autobiographie philosophique). Paris, YMCA-Press, s. d. ; in-8, 378 p.

— —. **Dream and Reality.** An Essay in Autobiography. Londres, Geoffrey Bles, 1950 ; in-8, XVI-332 p., 30/—.

Pendant les années de guerre, B. a écrit cette autobiographie philosophique, pas genre « confession » précise-t-il, en guise d'œuvre vraiment philosophique ; pour lui, en effet, n'est philosophie véritablement que ce qui se nourrit d'une expérience spirituelle, — sans cependant jamais réussir à l'exprimer adéquatement —, et tend éperduement, sans y réussir non plus dans ce monde déchu, à une communion avec les autres hommes dans ce qu'ils ont de plus individuel et de plus original (compréhension berdiaevienne de l'existentialisme). Nous retrouvons dans ce livre, d'une façon autobiographique, les principaux thèmes de B. et parmi eux ceux qu'il considère avoir apportés à l'Occident et qui y ont fait sa renommée (p. 275), ainsi que son thème principal, mal compris là-bas, le théandrisme comme besoin de Dieu (sciemment exprimé en opposition à la théodicée classique) de l'activité *créatrice* de l'homme, laquelle est en même temps justificatrice pour ce dernier. B. reconnaît à chaque pas son enracinement dans la tradition spirituelle russe qu'il aime de toute son âme (une phrase caractéristique pour cette tradition : « Le plus effrayant est de croire à certains moments que tout est plat et limité, qu'il n'y a pas de profondeur et d'infini, qu'il n'y a pas de mystère. On se sent alors comme précipité dans le néant » p. 345) et dont la disparition, au moins sous sa forme philosophique, en URSS le fait souffrir, quand il constate p. ex. que c'est dans sa patrie si aimée qu'il est le moins connu ; il ne croit pas que la Russie pourrait revenir à sa tradition autrement que par une évolution intérieure. En passant, B. rend un hommage très juste aux éditions YMCA pour tout ce qu'elles ont fait en vue de maintenir cette tradition parmi l'émigration russe et ses amis occidentaux. Bien que le livre ait été écrit pendant une des plus grandes crises de l'histoire française et que B. se prévale souvent de son sang français, rien de tout cela n'y paraît ; on n'y remarque pas non plus d'amour pour Paris où l'A. a vécu les 25 dernières de sa vie, les plus productrices peut-être, et où il est mort. Je ne sais si c'est très conforme au caractère russe. D. C. L.

A. H. Gibson. — The Structure of Community. A Study in Personal Relationship. Londres, Hutchinson, s. d. ; in-8, 184 p., 15/–.

Le titre de ce livre met l'accent sur la vie sociale et publique des hommes ; le sous-titre corrige l'impression ainsi produite chez le lecteur et accentue l'étude « in personal relationship ». Nous avons donc ici un essai d'établir un équilibre entre deux rôles de la vie des hommes. Car, en effet, à travers l'histoire, nous voyons le pendule osciller entre deux exagérations, celle de mettre trop d'accent sur l'élément social, le bien commun, l'État, et celle de ne considérer que les droits de l'homme et le développement de la personnalité individuelle. Quelle est, se demande l'A., la « juste mesure » de ces relations et quelle est la structure normale, la mesure voulue par Dieu ? Après avoir examiné ce problème du point de vue « logique », l'A. nous donne les résultats de ses expériences « empiriques », soit dans le travail accompli par lui comme « social worker », soit dans les « slums » de Londres. En résumé : livre intéressant tant parce qu'il vient bien à son heure, que parce qu'il touche un problème qui est éternellement jeune.

A.

A. von Martin. — Der heroische Nihilismus und seine Überwindung. Ernst Jüngers Weg durch die Krise. Krefeld, Scherpe, s. d. ; in-8, 270 p.

Voici toute une série de problèmes de la philosophie de l'existence — éveillés par la dernière crise en Allemagne — tout en prenant prétexte de la biographie d'un homme remarquable, Jünger, que l'A. présente ici. Jadis, dit-il dans l'Introduction, les hommes se battaient pour le monde qu'ils aimaient, aujourd'hui la vie exige d'eux qu'ils le comprennent. Cette juxtaposition de deux tendances rappelle la discussion entre Nietzsche et Burkhardt sur l'humanisme et l'inhumanisme, c'est-à-dire sur ce qui vaut la peine et ce qui ne vaut pas la peine d'être fait sur le plan terrestre, dans les relations sociales et publiques. L'A. donne comme conclusion à son livre cette pensée de Renouvier : « Le monde souffre du manque de foi en une vérité transcendante ».

A.

G. Varet. — L'Ontologie de Sartre. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 193 p., 300 fr. fr.

On ne saurait mieux faire, pour présenter ce livre du savant professeur Varet, que de citer l'A. lui-même (p. 179). « S'il est vrai qu'après une longue éclipse de deux siècles, un empirisme renforcé et rajeuni reparaît aujourd'hui avec Sartre... il faudrait applaudir à ce renouveau d'un grand courant de la pensée humaine et s'en féliciter pour la philosophie... Ni l'autre monde, — ni la Nature sans l'homme, — pas davantage l'homme englué dans le monde, — mais simplement un monde devenu

humain par sa relation avec l'homme ». On voit la position de l'A. : c'est l'éternelle querelle entre deux extrêmes en philosophie, qui renaît sous d'autres vocables, avec des nuances modernes appliquées à notre temps. Une philosophie empirique, même renouvelée, soit : mais cela reste une philosophie un peu courte quand il s'agit de « l'homme, cet inconnu ».

A.

R. P. Sertillanges, O. P. — La Philosophie des Lois. Paris, Éd. Alsatia, 1946 ; in-12, 126 p.

« La Philosophie des Lois » que le P. S. a exposée ici, est bien authentiquement celle de saint Thomas, avec sa rationalité, sa finalité, son eudémonisme rationnel qui sont ses positions de base, et tout s'ensuit sans briser le fil conducteur. Essai limpide, jeune, actuel, vital.

D. B. S.

G. Schmieder. — La Positione delle associazione religiose nel diritto sovietico. Rome, Raggio, 1948 ; in-8, 384 p. I. 100 L. it.

Principes constitutionnels de la Législation religieuse soviétique. — Statut de la Hiérarchie et des Associations religieuses. — Administration de leurs biens. — Vie de la communauté religieuse dans la Russie soviétique. D. T. B.

G. M. Schweigl S. J. — L'articolo 124 della Costituzione sovietica sulla libertà dei Culti. (Docum. e stud. di espansione cristiana, 3). Rome, Civiltà cattolica, 1946 ; in-12, 176 p., 150 L. it.

G. M. Schweigl S. J. — Il nuovo statuto della chiesa russa e l'art. 124 della Costituzione sovietica. (Même coll., 4). Ibid., 1948 ; in-12, 160 p., 180 L. it.

Il Cristianesimo nell Unione sovietica. (Même coll., 5). Ibid., 1948 ; in-12, 390 p., 455 L. it.

Le premier de ces trois fascicules est un court et clair exposé tout d'abord des principes du droit canonique catholique concernant la liberté religieuse, et son application, et ensuite de la mesure dans laquelle cette liberté était reconnue et respectée en Russie sous le régime tsariste, et l'est aujourd'hui sous le régime soviétique. — Le second fait l'exposé de la situation juridique des catholiques, de l'exercice du Culte catholique et de l'Église catholique en Russie soviétique. — Quant au troisième, sur lequel nous comptons revenir, il contient quatorze études de différents auteurs sur le statut religieux sous le régime soviétique. D. T. B.

R. Latu. — L'Église derrière le Rideau de Fer. Paris, Bonne Presse, 1949 ; in-8, 160 p.

L'auteur montre comment la religion est vinculée et asservie en URSS et dans les pays où la domination russe s'est implantée. D. T. B.

A. Rossi. — Physiologie du Parti Communiste français. (Crise française — Crise mondiale). Paris, Éd. Sel, 1948 ; in-8, 465 p.

Ce livre extraordinaire dévoile une à une les racines idéologiques du communisme stalinien, c'est-à-dire les déformations que le marxisme primitif a subies depuis sa naissance. « Si l'URSS est socialiste — le socialisme est faux ; si le socialisme est vrai — l'URSS n'est pas socialiste » (p. XXVII), car le régime bolchevique n'est pas un socialisme qui serait allé trop loin ni un communisme qui se serait arrêté trop tôt : l'URSS, dit l'A. est devenu un état policier et militaire, comme celui des nazis abhorrés, où toutes les libertés individuelles et collectives ont disparu, où une haine féroce est l'animateur de toutes les activités publiques, et où l'on est bien loin de « l'amour du peuple opprimé », et où l'exploitation de l'homme est redevenue la grande loi du plus fort. Le travail brutal, sans espoir et sans joie est devenu le Dieu nouveau : on peut dire que ce n'est plus la religion qui est l'opium du peuple mais bien le Travail, travail au profit d'un État anonyme inhumain. L'A. développe avec une admirable lucidité comment et par quelles transformations successives, la pensée de Marx a été mise au service d'une clique de spécialistes de la psychologie des foules et il prétend que si Marx revenait sur terre, il rejetterait avec horreur les idées et les actes qu'on fait en son nom vénéré. L'A. qui sait pourtant que « gouverner c'est prévoir » oublie parfois qu'ayant lui-même participé activement à la politique extrême gauche, il est coresponsable de la situation qui se présente aujourd'hui comme crise française et mondiale. Il est devenu anticommuniste sinon antimarxiste. Mais il note très justement que la lutte anti-communiste prétend gagner les masses à d'autres idéals que ceux des staliniens d'aujourd'hui. Elle est donc légitime et nécessaire, à condition toutefois « qu'on la conduise au nom d'un idéal supérieur et en vue d'une structure sociale qui puisse absorber et dépasser ce qu'il y a de vivant et de justifié dans la poussée communiste » (p. 385). Puissent ceux qui s'adonnent à cette action anti-communiste comprendre que l'on ne saura vaincre un mouvement d'idées que si on le remplace par un état que l'on réussit à faire voir clairement comme meilleur. A.

James F. Byrnes. — Cartes sur table. Traduit de l'américain par P. A. Grunais. Paris, Morgan, 1948; in-12, 619 p., 385 fr. fr.

M. Byrnes est sténographe de profession. Il devint sénateur, puis juge à la Cour Suprême, enfin ministre des Affaires Étrangères en USA (Roosevelt et Truman). Comme tel il a participé à toutes les conférences internationales pendant la dernière période de la guerre et depuis. On sait que l'USA ne possède pas de service diplomatique comme en Europe et leurs représentants sont pris au hasard parmi les hommes qui se trouvent sur l'avant-scène. C'est dire qu'il leur manque la formation technique et les traditions de carrière. Aussi les deux sénateurs inséparables du mi-

ministre, MM. Vandenberg et Conally, jugent-ils leur chef « en admirant sa patience autant qu'ils déplorent son manque de perspicacité » (p. 299). N'empêche que M. Byrnes a fait tout son possible pour établir des relations amicales internationales et consolider la Paix. Presque tout le livre traite des rapports avec Staline et Molotov, et l'on assiste en détail à l'assombrissement de l'horizon entre l'USA et l'URSS, au point que M. Byrnes a défini la situation (p. 301) en une phrase lapidaire devenue célèbre. « Nous sommes d'accord sur notre désaccord ». Son livre est extrêmement intéressant et évidemment indispensable à tous ceux qui s'intéressent aux relations internationales. A.

G. A. Wetter, S. J. — Il materialismo dialettico sovietico. (Coll. Saggi, 94). Turin, Einaudi 1948 ; in-8, XXIV-432 p.

C'est bien dans un esprit vivant et libre, « au delà des concordismes et des agressivités sommaires », comme on l'écrivait récemment (1), que l'A. de cette œuvre non négligeable recherche toute la « plasticité » du marxisme. Son enquête est à ce point réussie que la grande maison italienne d'éditions communistes *Einaudi* n'a pas craint de la faire paraître sous son égide, voulant « se mettre au-dessus du désaccord fondamental des prémisses et de la conclusion de l'A. » (l'*Éditeur*, p. 7). On ne pourrait trouver meilleure garantie d'objectivité. La Ire partie fait l'historique de l'évolution du communisme à partir de ses racines hégeliennes (ch. I), de Marx, d'Engels (ch. II), et à travers tout son développement dans le monde russe, jusqu'à l'atmosphère philosophique en URSS (ch. III à X). La 2de est un exposé attentif à respecter fidèlement les nuances, dégagé de toute lourdeur et d'une très grande clarté, de la dialectique marxiste soviétique. Le chap. V sur la connaissance nous a paru le plus fouillé et le meilleur. — Ce qui frappe le plus en lisant ce livre, c'est l'effort constant de l'A. pour faire saisir la continuité intrinsèque de l'évolution du système et sa force de construction. Nous sommes loin ici des réfutations sommaires et des préjugés. Dans le matérialisme dialectique, les anciennes formes de matérialisme sont hautement dépassées, et l'A. reconnaît que la gnoséologie du système, malgré ses faiblesses, cherche à atteindre profondément le réel, établissant une différence de qualité entre la sensation et l'intellection, et comportant une théorie assez juste de l'abstraction (p. 392, 394). — L'A. n'entreprend pas ici une réfutation développée du matérialisme soviétique ; il veut seulement en faire connaître la structure. Quelques pages de conclusions mettent juste ici les arêtes essentielles. Professeur d'histoire de la philosophie russe à l'Institut oriental de Rome et, depuis ces dernières années, recteur du *Russicum*, il est une des compétences

1. H. C. Desroches, *Signification du marxisme*. Paris, Éditions ouvrières, 1950, p. 17.

les plus écoutées sur la matière traitée dans cet ouvrage. Différents congrès de philosophie ont fait appel à son concours pour l'exposé de ces problèmes. Le lecteur français pourra trouver un résumé de son travail et en général de sa pensée dans le ch. XX *Le matérialisme dialectique, philosophie du prolétariat,* signé de son nom, dans l'*Essai sur Dieu,* l'*Homme et l'Univers,* paru cette année chez Casterman. D. O. R.

L. Neundörfer. — Unser Schicksal. Frankfort s/M., Knecht, 1948 ; in-8, 180 p.

L'A., directeur de l'Institut dit sociographique à l'Université de Francfort, tente, dans ce mince fascicule, de dégager les conclusions de l'évolution sociale et économique s'échelonnant sur ces quarante dernières années. Les deux guerres mondiales n'interviennent que comme un facteur — de poids, sans doute — dans l'évolution d'une décadence qui a fini par donner au monde Hitler. Pour mettre en lumière le passé et l'avenir, l'A. expose fort ingénieusement, telle une claire illustration, l'instructive histoire de l'habitation. Sans en rien sous-estimer les autres éléments qui exercent un rôle décisif dans l'existence humaine, notre attention a été spécialement frappée par le chapitre *Domination de la Bureaucratie.* L'A. plonge ici tout simplement jusqu'à une des racines de l'histoire humaine, car habiter et travailler ne font qu'un. Le livre a connu — surtout dans l'entourage de la revue *Frankfurter Hefte* — un accueil très favorable. D. B. S.

M. B. Reckitt. — The Christian in Politics. Londres, SPCK, 1945.

Le but visé par ce fascicule est moins la discussion des théories et principes sociaux et politiques, tels que les voit le chrétien anglican, mais surtout l'invitation à la réflexion pratique sur la fonction de l'Église et le rôle du chrétien dans la politique, à partir des principes.

D. B. S.

H. J. Procope. — Sowjet Justiz über Finnland. Prozessakten aus dem Verfahren gegen die Kriegsverantwortlichen in Finnland. Zurich, Thomas, 1947 ; in-8, 324 p.

La Finlande a toujours été dans le passé un pays de frontière entre l'extrême Occident et le commencement de l'Orient. Elle est un des pays nordiques tout en ayant toujours voulu maintenir son indépendance envers la Suède. Au début du XVIIIe siècle, elle fut intégrée à la Russie. Mais les tendances tsaristes, aussi bien que celles des Soviets, ayant besoin pour la défense du golfe menant à Leningrad de toute leur sécurité, la Finlande a subi la mainmise de sa grande voisine. Deux guerres l'ont vaincue, mais n'ont pas abattu son amour de la liberté. Parmi les conditions de paix entre l'URSS et la Finlande, figure l'obligation de punir

...s « criminels de guerre ». La Finlande a dû subir un procès où furent condamnés ses patriotes dont le crime était d'avoir voulu défendre leur patrie. L'A. du présent ouvrage a été l'avocat-conseil d'un de ces inculpés, et nous avons ici les actes du procès, publication qui est évidemment défendue en Finlande. L'A. est également un ancien représentant de la Finlande à la SDN et ambassadeur de Finlande aux États-Unis. Il a fait bien de stigmatiser les procédés inouïs mis en œuvre dans ce procès.

A.

Nicolas Mikhailov et Vadim Pokshishevsky. — Soviet Russia, the Land and the People. New-York, Sheridan House, 1948 ; in-8, X-374 p., 3,50 dl.

C'est un « film documentaire », extrêmement riche en renseignements, alerte dans ses descriptions et magnifiquement illustré que nous avons ici. Il est destiné à l'homme moyen qui lit en Amérique, et qui désire visiter l'URSS. Sans doute l'A. fait-il de la propagande pour son pays ; sans doute çà et là il y a des erreurs positives, faciles à vérifier pour quiconque a connu la Russie, mais l'ensemble est une introduction dans un monde qu'il n'est pas facile connaître. A.

Andrew Rothstein. — Man and Plan in Soviet Russia. Londres, Muller, 1948 ; in-8, VIII-300 p., 10/6.

L'A. a été pendant plusieurs années chef de l'Agence Tass à Londres et il est aujourd'hui professeur à l'Institut soviétique de l'Université de cette ville. Il estime qu'on peut, après trente ans d'existence, tirer des conclusions de l'expérience soviétique. Il expose les luttes constructives que l'on observe là-bas, refusant de se laisser guider par un esprit de louange ou de propagande, mais ne considérant pas non plus que l'URSS est déjà un paradis sur terre. Le plan que doivent construire les hommes de l'URSS est une réalisation immédiate mais bien plus encore une construction économique, sociale et politique de longue haleine. A.

J. Lawrence. — Life in Russia. Londres, Allen et Unwin, 1948 ; in-8, 247 p., 12/6.

Staline a dit à l'auteur de ce livre : « Dites la vérité au sujet de l'URSS. La Russie n'est pas parfaite. Rien au monde n'est parfait. Il y a beaucoup de choses que je voudrais changer. Mais si vous êtes complet dans votre récit je me déclare satisfait ». Attaché de presse à l'ambassade britannique à Moscou pendant la guerre, l'A. possède une plume alerte et sportive, une âme enthousiaste, un discernement psychologique aigu et il fait ce que Staline a suggéré : c'est un récit simple et sympathique mais il se borne à l'URSS pendant la guerre. L'A. avait appris le russe et a voyagé librement dans le pays, il décrit, sans parti-pris ni velléité de propagande, les choses les plus familières de la vie quotidienne et quand on dépose le

livre on a sûrement une vision globale qui doit correspondre à une réalité. Il a causé avec les ouvriers, paysans, intellectuels et même avec les membres de la Police secrète de l'État et il tire des conclusions nuancées : il n'y a pas de chômage en URSS pour tous ceux qui ne font pas systématiquement opposition au régime. Le problème de l'insécurité n'existe donc pas comme en Occident. Il n'y a pas de « classes » dans le sens occidental du mot mais tout le monde vit de son travail propre ; il n'existe pas d'« opposition » dans le traitement, la Religion est libre. Mais en face de cela il y a de graves défauts que l'A. ne dissimule pas et qu'il met en parallèle avec les défauts des régimes libéraux de l'Occident. En somme c'est un livre facile à lire, sympathique, et qui donne à réfléchir sur bien des points de notre vie publique. A.

Beatrice King. — Russia goes to School. A Guide to Soviet Education. Londres, The New Education Book Club, 1948 ; in-12, 185 p., 10/6 net.

Staline avait dit à un congrès de Komsomols : « Pour vaincre l'ennemi nous devons construire... Pour construire il faut savoir... pour savoir il faut apprendre ». L'A. de ce livre est née en Russie, elle parle le russe elle a été formée comme institutrice en Angleterre, puis elle a visité souvent l'URSS. Aujourd'hui elle est présidente de la Commission pédagogique des amitiés anglo-soviétiques. Son livre montre pourquoi il y a en URSS une telle mystique pour « apprendre », quelle est l'emprise de l'éducation sur les enfants, comment jouent les relations entre l'État et les parents, les droits et devoirs de chacun ; enfin, elle nous parle de l'enfance coupable et en général de toutes les questions et problèmes d'éducation là-bas. Miss King est favorable à ce système et son livre comporte quelques photos de propagande. A.

Bokun Branko. — Capitalismo, Communismo e « terza via ». Rome, Organizzazione Editoriale Tipografica, 1948 ; in-12, 218 p.

Après avoir caractérisé le capitalisme, en faisant un éloge des corporations du moyen âge, où tout lui semble presque parfait, l'A. s'arrête longuement aux théories économiques des socialistes et communistes ; beaucoup de grafiques et de citations en langues diverses l'aident à prouver que les solutions proposées lèsent toujours la dignité de l'homme, qui, en fin de compte, est le centre d'intérêt de toutes les théories du bien être. Ni l'exagération du capitalisme ni celle des théories marxistes ne solutionneront le problème, car la vie est mouvement, c'est-à-dire ni révolution perpétuelle ni statisme conservateur bourgeois. « Possiamo concludere, dit-il, che la lotta odierna dei due estremi si puo evitare unicamente se uno dei due estremi raggiunge il proprio equilibrio per il fatto che lo stesso equilibrio diventerebbe la negazione assoluta dell' altro estremo e quindi del suo *raison d'être* ». A.

D. J. Dallin et B. I. Nicolaevski. — Forced Labour in Soviet Russia. Londres, Hollis et Carter, 1948 ; in-8, XV-331 p., 25/–.

Dans le monde entier, certains hommes sont esclaves et d'autres libres. Et souvent les premiers sont les esclaves des seconds. Cela a toujours été ainsi et l'est encore aujourd'hui. Ce phénomène de la vie sociale s'explique par l'inégalité foncière des hommes et souvent par l'abus des forts sur les faibles. La civilisation chrétienne s'est efforcée depuis toujours d'abolir ou, du moins, de rendre plus supportables ces différences. Or, aujourd'hui, ces régimes où la force brutale prime sur la justice se sont multipliés d'une manière inquiétante. Qu'on songe aux camps de concentration nazis, aux établissements similaires des pays d'inspiration fasciste ou, au *Forced Labour in Soviet Russia.* En 1786 aux États-Unis d'Amérique on comptait encore quelque quatre millions d'esclaves. En Russie tsariste les serfs furent libérés au début du XIX[e] siècle. Il existe en Afrique des contrées où la traite d'esclaves est encore pratiquée largement. Mais nulle part, même en Allemagne nazie on n'a établi un régime inhumain comme en URSS, où, de 10 à 20 millions d'hommes doivent trimer comme des bêtes de somme. — Les sceptiques reprocheront peut-être à l'A. de ce livre de parler de ce qui se passe derrière le rideau de fer, c'est-à-dire de faire état d'une situation dont personne ne sait rien de précis. L'A. répond qu'il a vu et qu'il a pu juger directement et non par ouï-dire. Il n'est pas un de ceux qui, par miracle, ont échappé et qui, en général, ne savent, ou ne disent rien. La documentation de ce livre est sérieuse, précise, abondante et variée et elle s'appuie sur une multitude de cartes, plans, graphiques et statistiques impressionnantes. La conclusion de l'A. est : « Il n'y a pas de pire sourd que celui qui ne veut rien entendre, pas de pire aveugle que celui qui refuse systématiquement de voir ». A.

Andrei Vishinsky. — The Law of the Soviet State. New-York, Macmillan, 1948 ; gr. in-8, XV-749 p. relié, 15 dl.

Dans cet ouvrage, l'ancien délégué de la Russie aux Nations-Unies fait l'exposé du droit constitutionnel et administratif de l'URSS. Les deux premiers chapitres du livre sont consacrés à la genèse de la Constitution soviétique actuelle et à l'étude des théories marxiste-léninistes de l'État et de la loi. L'A. expose ensuite l'organisation sociale de l'URSS, tant celle de l'État que des divers pouvoirs exécutifs et administratifs, centraux et locaux. Un chapitre étudie l'organisation et le fonctionnement de la justice et un autre, non moins important, les droits et devoirs fondamentaux du citoyen soviétique. L'ouvrage se termine par l'analyse du système électoral de l'URSS. Ainsi que le souligne l'introduction de M. John N. Hasard, professeur à l'Université de Columbia, le travail de M. Vishinsky ne constitue pas seulement l'ouvrage classique où tout intellectuel soviétique qui de près ou de loin est mêlé aux affaires de l'État puise sa formation et sa documentation : c'est aussi un livre de combat destiné à con-

vaincre le lecteur de la supériorité du droit public soviétique sur celui des démocraties bourgeoises. Cette traduction, qui est publiée sous les auspices de la « *Humanities division of the Rockfeller foundation* » constitue un document précieux, non seulement pour le juriste et le sociologue, mais aussi pour quiconque désire pénétrer la psychologie soviétique. Un louable souci d'objectivité a déterminé les éditeurs à publier la traduction intégrale de l'original sans l'accompagner de notes ni de commentaires. On peut toutefois regretter que le texte de la Constitution elle-même ne figure pas dans l'ouvrage. Si l'exposé de M. Vishinsky exprime sans aucun doute la pensée des maîtres de l'heure, seul l'examen des textes législatifs eux-mêmes peut permettre de mesurer la liberté d'évolution dont disposeront ceux de demain. L'exposé de l'A. — qui, faut-il le dire, n'envisage l'individu que dans ses rapports avec l'État — est avant tout doctrinal et théorique. Son caractère nettement idéologique rappelle la réflexion que Catherine II dit un jour à Diderot : « Vous travaillez, vous, avec des idées. N'oubliez pas que je travaille, moi, sur la peau des hommes ».

J. D. S.

J. Touzard. — Grammaire hébraique abrégée. Nouvelle édition refondue par A. Robert. Paris, Gabalda, 1949 ; in-8, 114 p.

Le manuel de Touzard, le seul en langue française qui ait fait ses preuves au point de vue pédagogique, attendait depuis longtemps une réédition. A vrai dire M. Robert, dont la trop grande modestie est bien connue, nous donne ici, sous le nom de son prédécesseur, un ouvrage entièrement refondu qui se fera apprécier par sa clarté, sa simplicité et son étendue réduite. On regrettera, peut-être, que l'A. n'ait pas cru devoir adopter pour la transcription en lettres latines des mots sémitiques le système international, reçu à présent à peu près partout, et peut-être aussi que l'ouvrage ne donne pas un petit lexique en appendice ; mais ce ne sont là que critiques de détails.

D. E. L.

Paul Gallay. — Catalogue des manuscrits parisiens des Lettres de saint Grégoire de Nazianze. Macon, Protat, 1945 ; in-8, 40 p.

M. G. avait fait paraître en 1933 une étude très remarquée sur la langue et le style de S. Grégoire de Nazianze. Durant la guerre, il avait publié, dans la collection « Les grands écrivains chrétiens » deux petits volumes de traductions du saint docteur : Les cinq *Discours théologiques*, et les *Poèmes et Lettres*, comprenant un extrait des principaux poèmes et choix de Lettres. (Lyon, Vitte, 1941 ; XXIV-224-232 p.). Ces deux volumes, faits avec soin, précédés d'introductions et accompagnés de notes, devançaient la collection *Sources chrétiennes*, alors encore inexistante. — La présente étude vient en compléter une autre déjà parue : *Liste des manuscrits des lettres de G. de N.* (*Rev. des Études grecques*, 1944, p. 106 à 124), et livre les premiers déblayements et les prémisses de l'édition cri-

ue de la correspondance du docteur cappadocien pour la collection dé. A noter qu'un savant polonais, G. Przychovcki, a entrepris une ude tout à fait semblable : *Historia Listów św. Grzegorzaz Nazjanzu* ozprawy wydziału filologicznego, LXVII, 3). Cracovie, Nakl. polsk. kad., 1946 ; in-8, 44 p. On peut en trouver le résumé latin dans le *Bulle-* *de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres* (Classe de philolog. d'Hist. 1945).

D. O. R.

Manfred Hellmann. — Deutsche Dichtung in russischer Ueber-tzung. Shukowskij, Lermontow, Tjutschew. (Studienbücherei, B. 3). eimar, Bohlaus, 1948 ; in-12, 360 p.

Ce recueil présente des versions en langue russe faites sur 69 originaux la poésie lyrique allemande. Outre les compositions des trois poètes mmés dans le titre, nous avons aussi quelques rares morceaux d'autres rivains, par exemple, Fet, Michajlov et A. K. Tolstoj. Comme le re-arque l'éditeur, la valeur proprement poétique de ces poésies varie de une à l'autre, mais toutes témoignent au moins de l'influence allemande ır le monde littéraire russe du XIX[e] siècle. Que Heine semble encore plus Heine » traduit avec sobre pathos par Tjutčev ! Regrettons que l'adap-tion du texte russe à la nouvelle orthographe ait été si imparfaitement alisée et que les autres coquilles abondent aussi, ce qui est rare pour s livres d'outre-Rhin.

D. G. B.

George A. Novossiltzeff. — A Preliminary Check List of Russian ictionaries published in the U. S. S. R. 1917-1942. Washington, ibrary of Congress, 1944 ; in-8, 142 f.

Le titre décrit très exactement le contenu de ces feuilles polycopiées. es 840 noms sont rangés sous trois rubriques : *Langue russe*, *Dictionnaires isses bilingues et polyglottes par langues*, et le même *par sujets*. Le tout st complété par une Table des noms d'auteurs. Remarquons que cet uvrage est communiqué gratis sur demande aux bibliothèques. Il n'est as livré aux particuliers.

D. G. B.

N. K. Kuljman. — Elementarno-praktičeskaja Grammatika usskogo jazyka. Paris, YMCA-Press, 9[e] éd. 1949 ; in-12, 208 p.

La grammaire russe de feu le prof. Kuhlmann destinée en premier lieu l'usage des enfants russes n'a pas besoin de notre recommandation. a neuvième édition (la 3[e] publiée à l'étranger, nous semble-t-il) a été daptée aux règles de la nouvelle orthographe. Signalons comme carac-éristiques de cette grammaire la rigoureuse séparation opérée entre exposé théorique et les exercices pratiques, le fait qu'elle ne prétend nul-ement être une « méthode » qui remplace le professeur vivant, qu'elle est vant tout et par dessus pratique. Puisque nous représentons l'étranger à ui le livre est également destiné, qu'il nous soit permis de dire que les

accents toniques de la seconde partie ne sont pas toujours bien marqués (nous semble-t-il du moins, car en ce domaine délicat entre tous de la si capricieuse langue russe, nous n'osons rien affirmer !). Nous relevons à la p. 146 : líce (licé ?), p. 208 : sdelájte (sdélajte ?) ; ailleurs on rencontre des accents que nous avions toujours cru propres au slavon ecclésiastique, p. ex., p. 190 : vozdûch. Ayant fait notre profit de ces observations, souhaitons au petit livre un grand succès dans sa mission si importante de maintenir chez les enfants de l'émigration une connaissance réfléchie de la langue de leurs pères. D. G. B.

HISTOIRE

A. M. Ammann S. J. — Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi. Turin, Unione tipogr.-editrice, 1948 ; in-8, XVI-630 p.

A. M. Ammann. — Abriss der Ostslavischen Kirchengeschichte. Vienne, Herder, 1950 ; in-8, XV-764 p., 86 sch.

L'édition du même ouvrage en deux langues s'est faite dans l'ordre suivant : le manuscrit allemand terminé en 1942 n'a pu être publié alors et la traduction italienne a paru la première ; deux ans plus tard, l'original allemand, mis à jour pour certaines publications récentes, a pu être imprimé. — Les traités ou manuels d'histoire de l'Église russe un peu développés sont rares en Russie ; les plus récents sont ceux de Macaire (XIXe s.), Golubinskij et Glubokovskij (XXe s.), tous trois incomplets. Le premier est dénué d'esprit critique, et les deux autres, œuvres scientifiques, envisagent l'histoire religieuse de tous les peuples slaves de l'Est européen dont Moscou et l'empire des tsars moscovites n'est qu'une partie. Les relations mutuelles de ces nations et leurs vicissitudes politiques ont eu une grande influence sur leur histoire ecclésiastique, et l'A. du présent ouvrage a bien marqué ce point de vue dans son titre. — Cette histoire s'étend sur mille ans : 945-1945 ; elle n'expose que les faits affirmés par les sources et les recherches des spécialistes. L'A. a écrit un manuel pour ses élèves, mais la documentation est si ample (surtout la documentation russe), qu'on peut le considérer comme un ouvrage fondamental. L'édition allemande promet d'ailleurs un second volume consacré à l'histoire culturelle de l'Église slave, qui est déjà résumée dans chaque partie de cette histoire-ci, mais à titre d'information et sans les développements indispensables pour apprécier la pensée religieuse slave. — C'est la première histoire de l'Église des pays slaves écrite par un auteur catholique, non pas dans un esprit tendancieux, mais avec un souci de relever plus diligemment que les orthodoxes les continuels échanges, relations, démarches entre l'Église d'Occident et celle des slaves. En parcourant les sources et la bibliographie en tête de chaque chapitre, on est étonné cependant de constater combien peu les archives romaines ont été mises à contribution.

on est amené à se demander si les documents concernant ces pays et nservés à la Propagande et au Vatican ne sont pas encore accessibles si l'A. a craint de subir une influence de leur part. — La masse des ts et renseignements est facile à consulter grâce à trois tables : personnes, ux, choses, et de nombreuses listes (papes, patriarches et jusqu'aux efs des moindres maisons régnantes). — La division de l'ouvrage est nple : elle suit l'histoire politique de la Russie : Kiev, les principautés vales, Moscou en lutte avec de puissants voisins (Pologne, Lithuanie, kraine, pays protestants) et son hégémonie à partie de 1700, qui se divise trois chapitres correspondants aux trois derniers siècles. Au point de ue des institutions ecclésiastiques, l'A. distingue une période de lente ganisation, un moyen âge, et une renaissance, avec cependant un calage de plusieurs siècles vis-à-vis des mêmes périodes de l'Occident. est là peut-être une façon d'envisager l'évolution de l'Église en Russie ui s'avèrera trop simple pour l'histoire culturelle. Depuis le début de leur nversion, les slaves ont été attirés par deux centres religieux : Rome 'i Occident, Byzance en Orient. Les grands centres religieux Kiev, Moscou, ovgorod recueillaient avidement ce qu'ils recevaient, mais en même mps l'âme russe réclamait pour son Église un développement auto-htone et autonome, même au prix de catastrophes et de ruptures. L'Église ans les pays slaves a souffert et lutté, et cette empreinte est profonde ans toute la vie et la religiosité du peuple. La culture comme la vie poli-que ont connu des déchéances plus rapides aussi. — C'est surtout vrai our la domination et le renouveau qui a suivi ; cette période est une des lus embrouillées de l'histoire ecclésiastique, c'est avec une précision et ne patience remarquables que l'A. est parvenu à démêler l'enchevêtre-nent des événements et des juridictions. D. T. B.

Marguerite-Marie Dubois. — Aelfric, Sermonnaire, Docteur et Grammairien. Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictines n Angleterre au Xe siècle. Paris, Droz, 1943 ; in-8, VIII-418 p.

L'œuvre d'Aelfric a déjà été l'objet de bien des études. Cet ouvrage pporte toutefois deux points nouveaux. D'abord l'A. a tenté de peindre in tableau, d'ailleurs sympathique, de la vie journalière de ce moine, avant et pieux, et plus spécialement de sa vie intérieure et morale. En-uite, il a été le premier à consacrer une étude approfondie à son activité, lirigée vers les études profanes, spécialement linguistiques, ce qui donne à cet ouvrage un intérêt tout spécial pour les philologues. En ce qui con-erne l'œuvre théologique d'Aelfric, l'A. a tenté de rétablir dans son ntégrité et son orthodoxie la doctrine de celui qui est considéré ici à bon droit comme « un des principaux directeurs de cette conscience anglaise, dont l'évolution à travers les âges ne fait que confirmer l'immutabilité ». (p. 347). D. M. v. d. H.

Marcel Aubert. — Suger. (Figures monastiques, 7). S. Wandrill, Éd. de Fontenelle, 1950 ; in-8, XVI-190 p.

C'est incontestablement afin de mettre à profit sa compétence d'his-torien de l'art que les éditeurs de « Figures monastiques » ont fait appel à M. Marcel Aubert pour obtenir cette vie de Suger. Celle-ci est sobre, équi-librée, complète. Il est clair cependant que le chapitre III « Suger construc-teur et artiste » l'emporte sur les deux premiers (le moine, l'abbé, l'homm politique, l'historien), et que c'est surtout celui-ci qui fait la valeur c l'ouvrage. Les études de M. Mâle nous avaient déjà révélé la qualité de virtuose de l'art sacré que fut le grand abbé de Saint-Denis, contempora de saint Bernard, et qui réussit à incruster dans la pierre toute la théolog de l'Écriture. D. O. R.

Diana Leatham. — They built on Rock. The Story of how the Me and Women of the Celtic Church carried Light to the People who dwel i the dark Ages. 12 ht. par J. H. Miller. Glasgow, Celtic Art Society, 194 in-8, 236 p., 15 sh.

Cette étude sur le monachisme celtique n'est pas un travail de premiè main ; l'A. voudrait plutôt nous faire partager son enthousiasme po la vie et l'apostolat d'un S. Martin, d'un S. Patrick ou d'un S. Colomba. On lira avec plaisir ces pages bien présentées et agréablement illustrée qui font revivre certaines figures de notre histoire chrétienne souve trop oubliées. D. H. M.

David Mathew. — Catholicism in England. The portrait of a mino-rity, its culture and tradition. Londres, Eyre and Spottiswoode, 2e é 1948 ; in-8, X-295 p.

La première édition de cet ouvrage en 1936 avait déjà suscité des lo anges. Depuis quatorze ans, bien des choses se sont passées. Mgr Mathe a été l'auxiliaire de Son Ém. le Card. Hinsley dans les œuvres que c dernier créa au cours de la dernière guerre et principalement dans le *Swor of Spirit*, association qui groupait des hommes de toute confession e religion. Cette initiative hardie n'eut pas l'heur de plaire à tous les catho-liques anglais ni à une bonne partie du clergé. Le Card. Hinsley décéd l'évêque David Mathew fut nommé Délégué Apostolique pour les Mission en Afrique, à Mombasa. L'A. est donc bien qualifié pour nous parler d catholicisme anglais des quatre derniers siècles (il l'avait déjà étudié e de nombreux travaux) de sa cituation contemporaine (sa position Westminster l'a fait pénétrer au cœur des problèmes) et du Card. Hinsley Mais c'est surtout l'esprit et la manière de feu le Cardinal Hinsley qu intéresse *Irénikon* ; on les retrouvera dans cet ouvrage. L'auteur veu *montrer l'influence qu'ont eue des individus ou le corps catholique sur l'his-toire de l'Angleterre depuis Henri VIII*. Cet ouvrage est réédité à son heur

alors que les catholiques anglais célèbrent le centenaire de la restauration de la Hiérarchie. La dernière partie coïncide avec les études parues dans *English catholics* et suggère les mêmes réflexions. La fidélité à un difficile dessein, l'objectivité historique, l'érudition et la pénétration des jugements portés, unis à un style vivant font de cet ouvrage un livre de grande valeur qui, même avec son angle de vue spécial, doit être considéré comme une « Histoire du catholicisme anglais depuis Henri VIII. »

D. Th. Bt.

The English Catholics, 1850-1950. Essays to commemorate the Centenary of the Restoration of the Hierarchy of England and Wales. Edited by the Right Reverend G. A. Beck, A. A. Londres, Burns Oates, 1950 ; in-8, XX-640 p., 96 pl. hors-texte.

Ces dix-neuf essais envisagent les faits historiques, les développements, les expériences, les résultats acquis durant ce siècle écoulé, dans les divers domaines de la vie catholique en Angleterre. Chacun des auteurs de ces pages est une compétence dans la matière qu'il traite. Cet ouvrage se distingue par une franchise, une loyauté, une sincérité rares dans ces sortes d'ouvrages ; rien du panégyrique mais beaucoup de l'autocritique ! Le tact avec lequel sont traités les sujets délicats (relations entre les catholiques et les non-catholiques) doit également être souligné. La Hiérarchie, l'Enseignement, la composition du corps des fidèles (anciens catholiques, Irlandais, convertis), la situation sociale, l'accroissement du nombre des catholiques sont les questions qui occupent le plus de place, parfois plusieurs chapitres sont consacrés à un de ces points. La Presse, la Littérature, la Charité ne sont pas négligés. Cette rétrospective qui passionnera le lecteur, a été voulue, conçue et réalisée pour servir de leçon aux catholiques anglais. De l'ensemble de ces essais naît la conviction d'une action providentielle, dans la Restauration de la Hiérarchie, pour le bien de l'Angleterre et que la hiérarchie catholique travailla héroïquement à ce que ce fut ainsi. L'absence (à part le récit des incidents survenus en 1850 et quelques paragraphes en fin du volume sur la correspondance du *Times* et le *Sword of Spirit*) de toute référence aux relations entre les confessions chrétiennes en Angleterre est l'exacte peinture d'un état d'esprit regrettable. Par deux fois, au cours des solennités de septembre 1950, on déclara qu'il fallait s'occuper davantage des non-catholiques et des indifférents ou païens en Angleterre, comme des problèmes du monde. Nous ne pouvons que souhaiter à l'Ile des Saints le retour à l'Unité de tous ses chrétiens, dans le siècle qui suivra. D. Th. Bt.

Archimandrite Spiridon. — Mes Missions en Sibérie. Souvenirs d'un moine orthodoxe russe. Introduction et traduction de Pierre Pascal. Paris, Éd. du Cerf, 1950 ; in-8, 156 p., 280 fr. fr.

Ces souvenirs ont été publiés en 1916 en Russie et se rapportent à une activité missionnaire exercée autour de 1900. L'A. décrit sa vie et ensuite

son ministère parmi les bouriates et les condamnés des bagnes russes. On admire autant les aveux et les repentirs de ces malheureux, que les exhortations de leur aumônier. D. Th. B.

Μιχαὴλ Βολονάκη. — *Παγκόσμιος Ἱστορία.* — IIe partie, Tome I. Athènes, 1947 ; in-8, 605 p.

Dans le premier tome de la seconde partie de l'histoire universelle, l'auteur, professeur d'histoire à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes, traite de l'histoire byzantine depuis Constantin le Grand jusqu'à la mort de Jovien. Une introduction longue et approfondie à l'histoire du moyen âge ouvre ce livre. Selon l'A., le moyen âge commence à la fondation de Constantinople (330) et se prolonge jusqu'à sa chute en 1453 (p. 1-28). Y fait suite un examen parallèle de la situation de l'Empire romain et de l'Église vers la fin du IIIe siècle (p. 29-35). L'histoire de Constantin le Grand fait l'objet d'une étude longue et détaillée (p. 37-302) et une attention particulière est réservée à ses convictions religieuses, aux services qu'il a rendus à l'Église et à l'hellénisme et à ses efforts en vue de la christianisation et de la restauration morale de l'État et de la société, avec, en outre, une justification du caractère moral de l'homme en face des accusations formulées contre lui de meurtrier de son enfant et de sa femme. Une longue étude est aussi consacrée aux héritiers de Constantin le Grand et particulièrement à Constance dont l'A. veut sauver la réputation malgré les critiques dressées à son sujet, en s'efforçant de le montrer tel un grand souverain, digne de son Père et en exaltant ses services envers l'hellénisme. M. Volonaki insiste beaucoup sur ses relations avec Julien et sur la politique religieuse de Constance mettant en relief ses bonnes dispositions pour l'unité de l'Église et tâchant de le laver des inculpations d'ami de l'arianisme en invoquant avant tout les témoignages de Théodoret et de Grégoire de Nazianze (p. 303-486). Dans son effort pour défendre Constance, il met en cause S. Athanase qui se serait montré injuste envers lui ; toutefois, fidèle enfant de l'Église, l'A. demeure un admirateur des vertus et des luttes du Saint en faveur de l'Orthodoxie. Longuement aussi, mais avec une vive compréhension, M. Volonaki parle de Julien, dont il admire le philhellénisme, tout en blâmant son caractère utopique et surtout sa politique antichrétienne, qui arrêta le progrès social et qui était contraire aux intérêts réels de l'État (p. 488-604). Enfin, un chapitre est consacré à Jovien et surtout aux mesures qu'il prit pour rétablir l'ordre chrétien que Constantin avait élevé et dont résulta « le fondement doré de la civilisation helléno-chrétienne de l'Empire byzantin ». L'exposé des faits de M. Volonaki est appuyé sur une étude consciencieuse des sources qu'souvent il cite telles quelles ; il utilise aussi heureusement l'abondante littérature qu'il connaît très bien et il témoigne de beaucoup de respect pour l'Église et ses héros, tout en restant ami de l'objectivité et de la vérité. L'édition est faite sur le meilleur papier et elle est enrichie de

nombreuses images et cartes. Il est regrettable que la mort du docte historien, l'année dernière, ait laissé son œuvre inachevée.

P. J. BRATSIOTIS.

Anne Comnène. — Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène (1081-1118), texte établi et traduit par Bernard Leib. Paris, « Les Belles Lettres » (Budé, Coll. byz., t. I) Livres I-IV, 1937, CLXXXII-178 p. doubles ; t. II (livres V-X) 1943, 246 p. d. ; t. III (l. XI-XV) 1945, 242 p. d., 243-306 notes et index.

Le XIe siècle déclinant captive l'intérêt des unionistes curieux de l'évolution de la rupture qui suivit l'éclat de 1054. L'ample récit de la princesse porphyrogénète déroule le film pathétique d'un grand règne, occupé tout entier à relever un Empire douloureusement meurtri et constamment menacé sur toutes ses frontières. La première croisade, dont notre A. livre seul la version byzantine, s'insère ainsi entre deux invasions normandes, circonstance qui devait rendre les croisés singulièrement suspects. Leur droiture d'intention sur le but de l'expédition n'est pourtant pas contestée, la circonspection s'impose cependant en raison de la perfidie ambitieuse de plusieurs chefs. Les croisés sont aidés parce qu'ils sont chrétiens. Le Latin, tel que l'a vu Anne, est pieux, entreprenant et courageux, mais versatile, bavard, quémandeur et terriblement stupide et orageux. Les soupçons dépassent parfois la vérité, Pierre l'Ermite, p. ex., n'est certainement pas le personnage intéressé que l'on croit. Vis-à-vis de l'Église romaine, l'attitude est celle de l'amour-propre offensé. Le prestige de la Vieille Rome est amoindri de plus, par les alliances politiques avec des ennemis de l'Empire. « Bien que la tension fut assez grande entre Rome et Constantinople, le public ne pensait pas encore à parler de schisme ou d'hérésie. » A partir des renseignements du texte coordonnés dans la vaste introduction de l'ancien professeur de l'Institut oriental de Rome on pourra aisément étoffer une enquête de détail à travers ce riche document, tandis que les notes fourniront un important bagage technique et bibliographique.

D. M. F.

Kleinasien und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Altertumskunde und Kunstgeschichte. (Istanbuler Forschungen. T. 17). Berlin, de Gruyter, 1950 ; gr. in-8, 161 p., 67 pl., DM. 86.

Cette collection d'articles fut présentée en 1943 en manuscrit à M. Martin Schede pour son 60e anniversaire par ses amis et collaborateurs dans ses fouilles archéologiques en Turquie. A cause de la guerre et de ses suites, l'impression déjà commencée en 1943 ne put être achevée avant la mort de M. Schede en février 1947. Le titre de ce recueil est un peu décevant : de fait il n'y a que les contributions de M. Schneider : *Regionen und Quartiere in Konstantinopel*, et de M. Rodenwalt : *Stackelbergs Panorama von Konstantinopel*, qui concernent la ville impériale. Les autres études nous présentent surtout des résultats de fouilles en Asie Mineure.

D. I. D.

A. A. Vasiliev. — The Russian Attack on Constantinople in 860. (The Mediaeval Academy of America. Publication N° 46). Cambridge, (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1946 ; gr. in-8, XII-245 p.

K. M. Setton. — Catalan Domination of Athens 1311-1388. (Id. N° 50). Ibid., 1948 ; XIII-233 p.

Pourquoi un livre entier consacré à la seule incursion des « Ros » sur Byzance en 860 ? M. le professeur Vasiliev a voulu démontrer qu'elle est en rapport avec les invasions des Vikings en Europe occidentale et dans la Méditerranée et qu'elle constitue une partie intégrante de l'histoire européenne du IXe siècle. L'A. a essayé de donner une nouvelle explication à ces invasions. Il est évident qu'il a dû faire ainsi une étude détaillée de toutes les sources grecques, latines, arabes et slaves de ces événements. Plusieurs questions connexes, telles que l'apparition des premiers « Ros » à Constantinople et à Ingelheim chez Louis le Pieux en 838/9 (où ils se déclarent être des Suédois), les incursions antérieures à 860 sur le territoire byzantin, une appréciation nouvelle et plus juste du règne et de la personne de l'empereur Michel III, surtout au point de vue militaire, leur interprétation dans la littérature russe et chez les historiens étrangers, les « Ros » des chapitres 38 et 39 d'Ezéchiel, etc. ont été éclaircies. M. Vasiliev y a déployé sa maîtrise habituelle.

L'histoire des Catalans en Grèce, de la *Societas* ou *Universitas felicis Francorum exercitus* ou de la *Companya català* est fort mouvementée. M. Setton lui a consacré une excellente monographie assez détaillée. Souvent alliés aux Ottomans qui les avaient aidés lors de la conquête, vivant la plupart du temps sous l'excommunication des papes d'Avignon, comme une *societas nefanda* et des *iniquitatis filii*, presque toujours en crise d'anarchie, ces *conquistadores* n'ont pas laissé un bon souvenir chez les Hellènes, dont ils étaient séparés par la triple barrière de la langue, de la religion et de la culture : d'ailleurs cela était aussi le cas de leurs prédécesseurs, les Burgondes, et de leurs successeurs, les Florentins. L'administration fut importée de Catalogne avec ses capitaines et ses viguiers, etc. D'abord sous la dépendance du royaume de Sicile, la Compagnie passa en 1379 sous la couronne d'Aragon. Grâce à la conservation des archives de celle-ci, qui, pour ce qui concerne l'Orient catalan ont été surtout étudiées et publiées par M. Antonio Rubió y Lluch, la dernière décade de la vie des Catalans en Orient est la mieux connue. L'on comprend que pendant ces 77 années la vie de la population grecque traitée en vraie « minorité » ait été assez dure ; qu'il y fut peu question de vie ecclésiastique — la défense mentionnée déjà dans les *Assises de Romanie* et introduite sous Otton de la Roche au début du 13e siècle, fut maintenue par les Catalans —, enfin qu'il y fut très peu de question de commerce dans cette péninsule divisée en diverses seigneuries rivales. Les trois derniers chapitres sont consacrés à l'histoire d'Athènes sous les Florentins et les Vénitiens et aux autres affaires contemporaines en Grèce ; à la langue et à la culture,

aux conditions sociales, aux antiquités athéniennes sous les Catalans et les Florentins ; aux sources primaires et secondaires pour l'histoire d'Athènes pendant la domination catalane et florentine. Ce dernier chapitre ainsi que l'Index rendra un grand service à tous les historiens du Levant latin. Notons que *calogerus* (p. 141) ne signifie pas *priest*, mais *monk*.

D. I. D.

Sjohočasne j Minule. Visnyk ukrajinoznavstva vydaje Naukove Tovarystvo im. Ševčenka. 1948, I ; 1949, I-II. Munich et New-York ; in-8, 130, 152 p.

Lev Okinševyč. — Značne Vijškove Tovarystvo v Ukrajini-Hetmanščyni XVII-XVIII st. (Zapysky Naukoho Tovarystva imeny Ševčenka, T. CLVII). Munich, Zahrava, 1948 ; in-8, 232 p., 10 DM.

Eugen J. Pelenskyj. — Ucrainica. Ausgewählte Bibliographie über die Ukraine in west-europäischen Sprachen. (Même coll., T. CLVIII). Munich, Bystrycia, 1948 ; in-8, 112 p., 5 DM.

Andrij Jakovliv. — Ukrajinškyj Kodeks 1743 roku : « Prava, po kotorom suditsja malorossijskij narod », joho istorija, džerela ta systematyčnyj vyklad zmistu. (Même coll., T. CLIX). Munich, Zahrava, 1949 ; in-8, 212 p., 10 DM.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Ser. II. Sect. II, Vol. I (VII), fasc. 1, 2-3. Index Analectorum O. S. B. M., Ser. I, Vol. I-VI.

M. M. Solowij. — De Reformatione liturgica Heraclii Lisowskyj, archiepiscopi Polocensis (1784-1809). (Analecta, Ser. II, Sect. I, Vol. I, 1). Rome, PP. Basiliens, 1949-50 ; in-8, 440 et 128 p.

Nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs ces publications émanant de deux grands foyers de culture parmi les Ukrainiens de la Galicie. Sachons respecter le dévouement à la science et à l'idée nationale ukrainienne que représente dans l'état actuel de l'émigration la parution des ouvrages dont nous rendons compte ici, respect qui ne sera pas du tout diminué même si nos idées personnelles ne coïncident pas avec celles de l'intelligentsia ukrainienne.

D'abord pour la Société Ševčenko. Le premier numéro de la revue *Présent et Passé* peut être caractérisé comme un résumé de ce qui s'est passé pendant les années de silence 1939-49, et un exposé de l'état actuel des sciences, de l'éducation, de l'art dans l'émigration. Le sommaire est donné en ukrainien et en anglais, mais il n'y a pas de résumé des articles. Le fascicule de 1949, beaucoup mieux présenté que le précédent et rendu accessible à un public plus grand grâce à ses résumés en anglais, est tout entier consacré à la vie des camps. Signalons entre autres les articles sur *Les problèmes démographiques de la nouvelle émigration* ; *La langue de l'émigration ukrainienne en Allemagne* (1945-1948) ; *La vie religieuse dans les camps* en deux parties : l'une pour l'« Église catholique ukrainienne », l'autre pour l'« Église orthodoxe autocéphale ukrainienne ». Il y a une Chronique sur la vie culturelle dans « l'Ukraine occupée » et dans l'émigration,

et une utile bibliographie de nouveaux livres en langues étrangères sur l'Ukraine et les pays limitrophes. Dans la série des *Mémoires* le prof. Okinševyč (Okonševič) publie une importante étude basée sur des recherches personnelles entreprises dans différentes parties de Russie pour essayer de voir clair dans la question de l'organisation de l'État cosaque du XVIIe-XVIIIe siècle. Il conclut à l'existence d'un véritable système de classes, contre l'avis général des historiens précédents. Résumés anglais et allemand. M. Jakovliv fournit également une étude sérieuse sur l'organisation juridique de l'Ukraine pendant cette même période où l'influence et l'intervention russes se font de plus en plus sentir. Influence qui d'après Okinševyč a été un facteur décisif dans le déclin de l'Ukraine. Résumé allemand.

Outre les *Tables* pour les années 1924-49 des *Analecta*, nous avons ici trois fascicules bien remplis d'articles, de chroniques, de bibliographie. L'activité scientifique des RR. PP. Basiliens est remarquable, tellement abondante que nous ne pouvons que relever l'une ou l'autre étude parmi toutes celles qui s'occupent de l'*Unija*, de ses antécédents et conséquences, de ses personnalités, et de l'Ordre de S. Basile le Grand. Au t. II, f. 2-3, un article intéressant sur l'origine de la fête de la Protection de la Sainte Vierge (1er octobre) que l'A. place dans la Russie kiévienne de la seconde moitié du XIe s. ou les toutes premières années du XIIe s. Relevons non seulement les inconséquences dans la transcription des textes *russes* (*svjatych, sviatyja*), mais encore la manière peu justifiée de traiter cette langue comme si c'était de l'ukrainien. On lit des assemblages comme *jeto počytanije*. Tout le t. II, f. 1, est consacré à une étude sur les projets de Réforme liturgique de l'archevêque uni Héraclius Lisovskij de Polock. L'évêque dut constater d'une part la forme latinisée du rite oriental qui existait dans son éparchie, et d'autre part les défections du peuple à l'Orthodoxie motivées par cet état de choses (plus de cent paroisses dans son propre diocèse *vacante sede*). Devant cette nécessité il agit, et avec énergie, dans un effort pour empêcher que le processus n'aille plus loin. Les extraits de ses lettres à Rome sont révélateurs, mais l'excellent évêque n'a rien pu faire, et le processus continue encore aujourd'hui. Il continue chez les Ruthènes — nous avons vu des photographies de ce qui se fait en Amérique — il s'introduit dans tous les groupes nouvellement unis, les syro-malankarais, par exemple, et même les adhérents de ce qu'on appelle communément à Rome le « rite synodal ». La chose est d'ailleurs fort complexe et la leçon difficile à appliquer. La vie liturgique d'un peuple ne suit que péniblement les principes des savants et les directives de l'autorité, même en supposant que n'interviennent ni le facteur nationaliste, avec tout ce qu'il comporte, ni la symbiose avec un rite soi-disant supérieur et plus pratique (Cf. plus loin le compte-rendu du livre de Nikolaev).

D. G. B.

Robin Fedden. — Syrien. Kempen-Niederrhein, Thomas Verlag, 1947 ; in-8, 367 p., 16 ppl.

Sous ce titre l'A.groupe la Syrie et le Liban, ce qu'on ne peut plus faire depuis décembre 1945. L'A. a construit son ouvrage de manière à fixer les grands faits historiques dans les images que le voyageur récolte sur son chemin. Ainsi, le lecteur avance dans l'histoire comme en se promenant dans ces pays. L'histoire et l'archéologie ont leur grande part, dans ce livre qui sera utile pour connaître ces pays ou préparer le voyage.

D. Th. Bt.

L. Lee and R. Kenne. — We Made a Film in Cyprus. Londres, Longmans, 1947 ; in-8, XII-92 p., 46 ph. h.-t., 1 carte, 12 /6.

Pour réaliser un film sur Chypre, l'A. a voulu connaître le peuple de l'île. Il nous raconte et décrit les sept jours passés à pénétrer dans l'âme du chypriote. Livre vivant, animé, sympathique et qu'ornent de splendides photos, comme on en voit dans les bons films. En appendice on lira le « script » avec le commentaire parlé. A.

Margery Perham. — The Government of Ethiopia. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 481 p. 3 cartes. 30 sh.

David Buxton. — Travels in Ethiopia. Londres, Lindsay Drummond, 1949 ; in-8, 200 p. 150 photos et dessins, 18 sh.

David Mathew. — Ethiopia. The study of a polity. 1540-1935. Londres, Eyre et Spottiswoorde, 1947 ; in-8, IX-254 p., 16 pll.

L'Éthiopie, l'Abyssinie pour d'autres, a souvent fourni matière à ouvrages curieux, sensationnels. Maintenant que ce pays fait partie de l'ONU, les études s'appliquent à en faire connaître l'histoire et la structure des institutions pour juger des possibilités de l'avenir. Miss M. Perham, de l'Université d'Oxford, est une vraie compétence en matières coloniales africaines. Son ouvrage est comme une petite encyclopédie qui met l'accent sur la situation actuelle et les plus récents événements. Elle en dit assez toutefois, du passé et des conditions de vie pour pouvoir juger. L'A. s'excuse de ne pouvoir consacrer plus qu'un chapitre à l'Église. Dans ces trente-cinq pages très denses sont relatés entre autres les pourparlers récents entre l'Église éthiopienne et l'Église copte. Ces conversations ont abouti à un résultat ; l'archevêque de l'Église éthiopienne aura plus d'indépendance canonique. L'A. veut faire confiance à ce pays qui — sous l'impulsion de son empereur et avec l'aide anglaise — peut et veut se transformer en nation moderne.

Autre est le but de David Buxton : raconter, décrire et aussi commenter d'admirables photographies, au nombre de 141 ; bon nombre de sujets concernent le culte. L'A., par ses récits, ses peintures vives, manifeste combien parfaitement il a saisi l'âme de ce peuple. Notons le chapitre sur le clergé, les ermites et l'appendice sur les églises creusées dans le roc.

Quant à David Mathew, c'est à un point spécial qu'il s'intéresse : le

régime politique de l'Éthiopie du XVI[e] au XX[e] siècles. Cette étude est des plus suggestives, puisque se révèlent les influences étrangères — tant politiques que religieuses — qui ont contribué à former l'état de choses actuel en Éthiopie que la religion marque d'un caractère indiscutablement chrétien ; ceci est dû à la vigueur de la vie sacerdotale et monastique, à l'autorité de l'empereur en matières religieuses. Et la légendaire descendance de Menelik I, issu de Salomon et de la Reine de Saba, joue encore son rôle polarisateur du sentiment national.

Trois ouvrages qui se complètent ; tous trois d'une science avertie, de connaissance vivante, de sympathique approche. D. Th. Bt.

Douglas Jerrold. — An Introduction to the History of England. From the Earliest Times to 1204. Londres, Collins, 1949 ; in-8, 614 p., 21 /-.

Dans son avant-propos, M. J. émet la suggestion que l'historiographie au XX[e] siècle a beaucoup souffert d'une spécialisation trop poussée. Il regrette que les personnages qui ont joué les rôles n'écrivent plus l'histoire et qu'ils en laissent le soin à des savants et des archéologues. Il se méfie tout autant de l'habitude de construire une métaphysique politique de pièces provenant d'un choix judicieux fait dans les événements passés. Mais n'est-il pas trop exigeant ? Le travail des hommes politiques est plus que tout autre exposé à l'influence des idées préconçues ; d'autre part, même les savants peuvent développer une pensée compréhensive, s'ils le veulent bien. L'A. lui-même a une vue très large des problèmes historiques et évite admirablement les déficiences qu'il découvre — ne serait-ce pas un peu trop facilement ? — chez d'autres. Il écrit bien et avec exactitude s'étayant de tout ce que peuvent fournir les études les plus récentes. On est curieux de voir si l'ouvrage que nous promet Austen Lane Poole modifiera la seconde moitié de ce livre. Pourquoi n'y a-t-il pas de bibliographie ? C. T.

A. W. Dulles. — L'Allemagne souterraine. Traduit de l'anglais par Hélène Bruleux. Genève-Paris, Éd. des Trois Collines, 1947 ; in-8, 269 p.

Ce livre montre comment un seul homme décidé et sachant ce qu'il veut, connaissant d'instinct la psychologie des foules et la technique des coups d'État, s'appropria le pouvoir suprême en 1933, comment il séduisit le peuple par des promesses et des excitations mystiques, comment il réduisit les intellectuels bavards et impuissants à s'organiser politiquement, comment il imposa silence aux Églises résignées et craintives, comment il violenta même l'armée. Nous voyons ensuite l'A. (chef du Secret Service américain à Berne depuis 1942) entrer en contact direct avec les chefs de la résistance anti-nazie en Allemagne clandestine et nous assistons aux derniers jours de la catastrophe finale. Cela se lit comme un roman. Le texte est truffé de récits originaux, d'anecdotes parfois, et aussi de considérations précieuses sur la philosophie politique qu'il conviendrait de pratiquer envers l'Allemagne d'après-guerre. A.

H. Diem. — Haben wir Deutsche etwas gelernt ? Zurich, Evangelischer Verlag, 1948 ; in-12, 42 p.

Après 1918 on espérait que les Allemands avaient compris que faire la guerre ne solutionne aucun problème, et qu'une guerre moderne ne paie ni le vainqueur ni le vaincu. On s'était trompé : vingt-cinq ans après, les Allemands ont recommencé leur agression. L'A. montre quel rôle les Églises pourraient et devraient jouer et il exhorte ses compatriotes à faire mieux qu'après 1918 et à apprendre aux fidèles qu'ils devraient empêcher que « cela ne recommence ». A.

John T. Flynn. — The Roosevelt Myth. New-York, Devin-Adair, 1948 ; in-8, X-438 p. 3,50 dl.

S'appuyant sur une énorme bibliographie et une connaissance personnelle de l'entourage immédiat du défunt Président, l'A. trace un tableau journalistique, bien écrit et colorié, de cet homme qui n'a connu que des panégyristes. Mythifier un grand chef pendant la guerre pouvait se justifier, dit l'A. mais le temps est venu où un livre peut remettre les choses en place, et montrer un Président des États-Unis qui soit assez à l'opposé de ce que l'opinion publique en a pensé. A.

Anton Schmitt. — Die Fuldaer Wandmalerei des frühen Mittelalters. Fulda, Parzeller et Co, 1949, in-8, 59 p., 16 pl. hors-texte.

Hans Jantzen. — Ottonische Kunst. Munich, Münchner Verlag, 1947 ; in-4, 180 p., 160 pl. hors-texte.

Raymond Rey. — L'Art Roman et ses origines. Toulouse, E. Privat, 1945 ; in 4, 511 p. 138 pl. 142 gr.

Romanesque Wall Paintings in France. Introduction by Paul-Henry Michel (tr. de Joan Evans,), Londres, Thames and Hudson, 1950. in-4, 30 p., 91 pl. en noir et couleurs.

Joan Evans. — Cluniac Art of the Romanesque Period. Cambridge, University Press, 1950 ; in-4, XXXV-121 p., 209 fig. en hors-texte.

Werner Weisbach. — Religiöse Reform und Mittelalterliche Kunst. Einsiedeln-Zurich, Benzinger, 1945 ; in-8, X-230, 48 fig. en hors-texte.

The Artists of the Winchester Bible. Introduction by Walter Oakeshott. Londres, Faber and Faber, 1946 ; in-8, X-22, p. 44 pl. hors-texte.

Twelfth Century Paintings at Hardham and Clayton. Introductory essay by Clive Bell. Lewes (Sussex), Miller's Press, 1947 ; 20 p., 40 pl. hors-texte.

On assiste, depuis plusieurs années, à une réhabilitation de l'art roman. Les causes de ce phénomène sont à chercher, semble-t-il, dans les préoccupations artistiques contemporaines (simplification, art abstrait...) mais aussi dans les découvertes et les études des origines. En effet, les

historiens de l'Art ont définitivement établi l'origine orientale de l'art chrétien. En étendant l'enquête au cours des siècles, on a constaté la vérité de cette thèse. Celle-ci, cependant, ne veut pas s'imposer à tous les cas, à toutes les époques, à tous les monuments ; on est d'accord pour reconnaître d'autres influences et pour laisser aux artistes locaux des trouvailles originales. Mais un nouveau point de départ pour ces études reste acquis, qui prouve avec évidence combien les relations devaient être fréquentes entre l'Orient et l'Occident et combien la mentalité religieuse était alors commune. Cela vaut jusqu'au XII[e] siècle, car à l'époque des croisades, il n'en sera plus de même.

Les monuments d'art chrétien primitif en Occident sont plutôt rares. Il est cependant nécessaire de rétablir la généalogie des œuvres d'art si l'on veut les expliquer. Parmi les ouvrages parus récemment, la monographie d'Anton Schmitt nous renseigne sur les peintures murales de Fulda : une école de peinture y a fleuri dès le VIII[e] s. dont les fresques appartiennent à diverses époques ; l'origine en est monastique ; l'art carolingien pénétra profondément ses débuts.

On ne peut traiter d'art roman sans connaître l'art ottonien. Hans Jantzen nous donne une étude très fouillée de cette période d'art si importante : alors les échanges entre l'Orient et l'Occident étaient fréquents, libres de toute entrave et Byzance pouvait exporter les splendeurs artistiques de son second âge d'or : la renaissance macédonienne. L'art carolingien, qui s'était déjà personnifié, maintiendra des formules acceptées par tous ; l'art ottonien précède de près d'un siècle l'art roman français ; il est déjà « art roman ». Mais l'Orient est tout proche. H. J. nous livre un texte qui parfois présuppose certaines données connues. Ses planches forment une belle collection de documents.

Lorsque Rey étudie « l'Art roman et ses origines », il reprend ce que nous venons de dire de l'art oriental, carolingien et ottonien ; la généalogie est évidente. Le mérite de R. R. est de replacer les cœurs dans l'atmosphère qui les vit naître ; en parfait connaisseur de la technique, il montre clairement la naissance des formes architecturales qui s'épanouiront dans le gothique. L'ouvrage — que l'on souhaite voir mieux présenté dans une nouvelle édition — est catégorique quant aux origines. Nous avons ici une sorte de manuel général de l'art roman ; le chapitre sur la peinture murale de l'époque romane en France est une introduction aux travaux parus sur ce sujet et dont nous plaisons à signaler le dernier, qui est édité par une maison anglaise, mais imprimé en France. Dans le Guide du visiteur (Paris, Musées nationaux, 1948) à propos de reproductions des Peintures murales romanes, P. Dechamps dit : « Les grands programmes de peinture romane ont précédé ceux de la sculpture. » C'est ce que l'on pouvait déjà pressentir dans l'art ottonien des miniatures. Les fresques ou mosaïques nous révèleront plus facilement les influences ; celles-ci seront directes pour la peinture tandis qu'il y aura transposition pour la sculpture. L'introduction de P.-H. Michel (comme l'ouvrage français de H.

Focillon, paru en 1938) nous fait espérer une étude plus développée de la peinture murale romane, étude qui pourrait englober les monuments de divers pays ; comme nous le dirons plus loin, l'on reconnaît souvent, presque partout, cette « inévitable influence de Byzance » (C. Bell) et, ajoutons, celle de Cluny. Nos lecteurs liront avec enthousiasme ces belles pages 17-19, qui font grande la place de l'Orient. Elles rappellent telle page de G. de Jerphanion. Et que pourrait-on dire des reproductions, si-non qu'elles sont parfaites [1] ?

A l'influence orientale en France et en d'autres pays, il faut adjoindre celle de Cluny. Joan Evans, qui fait autorité en Angleterre par ses nombreux travaux sur Cluny, étudie la sculpture de cette école. L'A. recherche avec raison les manuscrits qui ont inspiré ou guidé les sculpteurs. Comme nous le disions, il faut plus d'étude pour reconnaître les influences orientales dans la sculpture romane. Je n'ai pas besoin de rappeler à l'A. les rapprochements que l'on doit faire entre les motifs sculptés des édifices syriens et ceux des églises de France, par exemple. Cette étude sur la sculpture clunisienne éclairera, pensons-nous, bien des archéologues ; car dire « clunisien » signifie autant « bénédictin ». L'Angleterre et l'Allemagne surtout virent surgir et possèdent encore nombre de monuments qu'élevèrent les bénédictins à cette époque romane. L'Espagne, la route des pélerinages est aussi à explorer ; Kingsley Porter a ouvert les voies. Dans l'ouvrage de Joan Evans, et il suffit d'en examiner les admirables planches, on découvrira aussi les traits orientaux, évidents. Le texte fourmille de détails fort suggestifs.

Nous rapprocherons de cet ouvrage le savant travail de W. Weisbach qui traite de la réforme religieuse et de l'art religieux au moyen âge (il s'agit des réformes monastiques). Il n'est pas nécessaire de souligner l'importance qu'eurent ces réformes pour le développement ou l'arrêt des arts, au moyen âge. L'enquête, ici, englobe un champ plus étendu que dans l'étude précédente. Dans l'histoire d'abord, car l'A. ne se contente pas d'étudier les réformes plus connues, comme celles de Cluny et Citeaux. Géographiquement aussi : ses arguments viennent de tous pays. L'A. essaye de donner une explication historique et esthétique, en même temps que philosophique, selon sa manière personnelle. La plus grande place est donnée à Cluny. Pour cette raison, il faut étudier cet ouvrage à côté du précédent, car l'un éclaire l'autre. W. W. apporte une contribution fort précieuse à l'histoire de l'art médiéval. Sans Cluny que serait devenu l'art religieux ?

1. A ce propos nous signalons la collection de films de la maison Larousse (Paris) : BA de 1 à 6 : S. Trophime d'Arles ; Egl. rom. d'Aquitaine, Périgueux ; Clermont-Ferrand ; Caen et Normandie ; Vézelay ; N-D. la Grande, Poitiers. La collection Bloud et Gay (Paris) : Histoire de l'Art : n° 6 art mérovingien et carolingien ; 7 arch. romane ; 8 sculpture rom. ; 9 Peinture rom.

L'Angleterre manifeste aussi grand intérêt pour l'art roman ; nous l'avons noté plus haut et l'on reconnaît que l'exemple de la France y est pour quelque chose. La Bible de Winchester a été appelée « le plus beau manuscrit du XII[e] s. ». Œuvre très représentative, puisque non moins de six mains y sont reconnaissables : six maîtres plus leurs assistants. Ici encore l'A. de l'introduction fait reconnaître une influence byzantine certaine ; il la prouve par des arguments historiques. C'est une nouvelle pièce à joindre au dossier des influences orientales en Occident. Les illustrations, en noir, sont excellentes, comme de coutume chez Faber and Faber.

Moins riche en peintures murales romanes que la France, l'Angleterre se doit de conserver fidèlement le peu qu'elle possède encore. C'est le cas de ces deux monuments de Hardham et Clayton, que nous présente Clive Bell. L'A. ne manque pas de souligner l'« inévitable » influence de Byzance et celle de Cluny. C'est dans ce double cercle qu'il évolue ; le peu qui reste de ces fresques est souvent « signé » : il suffit de retrouver une main, la main bénissante du Christ. Il y a tout de même plus. Comme le précédent, cet ouvrage est à placer dans le rayon des influences byzantines. Les photographies sont claires et montrent le piètre état de ces peintures anglaises ; des croquis permettent de les situer et d'avoir une idée de l'ensemble.

Ces divers ouvrages nous ont apporté le témoignage authentique d'une grande communauté d'idées — dans la représentation artistique des pensées religieuses, des mystères, fêtes, saints célébrés — entre les diverse parties de la chrétienté au moyen âge. Il faut en remercier les auteurs et éditeurs. D. Th. Bt.

RELATIONS

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee. Toronto (Canada), July 9-15, 1950. Genève, Conseil oecuménique de Églises, 1950, in-8, 134 p.

Les Minutes des réunions annuelles du Comité Central sont indispensables à qui veut suivre dans des documents de première main la vie du Conseil œcuménique. La réunion de Toronto a eu pour traits principaux de se tenir dans le Nouveau Monde, de n'avoir eu aucun représentant d'Églises de derrière le « Rideau de fer » et d'avoir examiné de graves problèmes idéologiques. Les *Minutes* sont passionnément intéressantes (ce qui est rare pour ce genre littéraire !) et le recenseur n'a que l'embarras du choix. Choisissons d'abord le rapport du Secrétaire général : il met en évidence les difficultés tant extérieures (incompréhensions, reproches) qu'intérieures (repli des Églises-membres sur elles-mêmes) que traverse le Mouvement œcuménique et préconise, pour les surmonter, un développement plutôt qualitatif que quantitatif, des activités du Conseil œcuménique, dans trois directions surtout : l'examen loyal et approfondi des

différences doctrinales entre les Églises membres, leur entr'aide dans le domaine caritatif, l'évangélisation du monde. Par là le Mouvement œcuménique réalisera toujours mieux son caractère essentiellement prophétique et manifestera toujours davantage l'unité (*Oneness*) essentielle de l'Église du Christ (le terme « Église universelle » est proscrit, parce que prêtant à équivoque et désignant une réalité qui appartient à l'avenir). On reconnaîtra ici le cœur de ce que j'ai appelé ailleurs la « phénoménologie œcuménique ». — Signalons ensuite le document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* auquel *Irénikon* a consacré dernièrement une étude ; et puis les débats intéressants autour du thème de la seconde Assemblée du Conseil lequel, devant intéresser le monde autant que l'Église, sera, face à tous les faux espoirs, « Jésus-Christ seul espoir du monde », mais contrairement à celui d'Amsterdam il n'aura pas de volumes préparatoires. On s'est également occupé de la future conférence *Foi et Constitution* et du problème des religions dominantes et de la liberté religieuse. — Parmi les rapports des différents départements, il faut relever d'abord deux « nouveautés » : ceux de départements nouvellement créés (*Évangélisme* et *Vie et Travail des Femmes dans l'Église*) et, comme présentant le plus d'intérêt pour les lecteurs d'*Irénikon* : Celui du département d'étude lequel doit aider la « réforme des Églises » (p. 38) et servir de *Clearing House* pour leurs convictions et expérience ainsi que pour la découverte d'un langage commun ; celui sur l'Histoire du Mouvement œcuménique qui trouve qu'il est plus que temps d'écrire celle-ci, tant parce que des documents risquent de se perdre que parce que le Mouvement œcuménique « est dans le danger le plus sérieux de perdre la mémoire » (121). Il en aura particulièrement besoin à la prochaine Assemblée du Conseil œcuménique et c'est pour cette date que Miss R. Rouse espère avoir achevé la tâche presque surhumaine dont l'organisation lui a été confiée.

Dom C. Lialine.

K. N. Nikolaev. — Vostočnyj Obrjad (Le Rit Oriental, en russe). Le chemin de Rome vers la Russie (Rome-Pologne-Russie). Paris, YMCA-Press, 1950 ; in-8, 336 p.

Ce livre a produit une certaine sensation dans les milieux unionistes catholico-orthodoxes. Je ne crois pas que les lecteurs d'*Irénikon*, les anciens du moins, en éprouveraient une : il contient, en effet, dans un contexte historique de provenance souvent douteuse, une idéologie et des faits qui ont défrayé en leur temps les Chroniques et les Revues de revues. Son sujet principal est l'histoire plutôt chaotiquement écrite (les différents chapitres ne se suivent pas toujours chronologiquement et présentent ainsi quelquefois des doublets) des relations catholico-orthodoxes dans la Pologne de Versailles (1919-1939). L'A., ancien jurisconsulte de la métropolie orthodoxe polonaise, a été intimement mêlé à elles et ici son témoignage et sa documentation ont de la valeur ; il déplore la tournure néfaste que ces relations — connexes d'ailleurs, sinon identiques pour

lui aux relations polono-russes, — ont prises alors, et considère que leur misérable fin, lors de la conquête hitlérienne d'abord, puis de l'annexion soviétique, n'a été que le jugement de l'histoire sur l'irrémédiable fausseté de la voie sur laquelle elles s'étaient engagées: le Rite Oriental et ses protagonistes, les Jésuites, qui ont gâché les intentions, pures par ailleurs, du pape Pie XI (M. N. veut à tout prix en faire un pape polonais et l'apprécie de façon diverse et même contradictoire). — Je citerai *in extenso* un paragraphe qui me semble un raccourci de la thèse du volume, car thèse il y a, quitte à rappeler au lecteur des choses qu'il est censé connaître : « Pie XI a laissé un lourd héritage. En réalisant avec une extraordinaire franchise les plans des Jésuites pour la soumission de la Russie à Rome et en sanctionnant le Rite Oriental comme forme de cette soumission, il a coupé pour longtemps toute possibilité de rapprochement entre l'Orthodoxie et le Catholicisme. L'« Orthodoxie » de l'Église catholique est une forme vide de contenu. Jamais encore Rome n'avait affirmé si franchement la primauté du pouvoir, ignoré le côté dogmatique, négligé les bonnes mœurs, qu'en utilisant une imitation malhonnête (*poddělka*) d'un rite étranger. De mauvais moyens servaient à une mauvaise fin. Rome voulait se servir du Rite Oriental comme de la voix de l'Église orthodoxe pour tromper le troupeau d'une bergerie étrangère. La chose est condamnée par l'Évangile et, par conséquent, elle n'a pas réussi ; d'ailleurs les paroles de Rome furent déshonorées par les actions polonaises, et ont perdu pour longtemps tout charme pour les Orthodoxes. L'œuvre de Dieu ne se fait pas ainsi » (p. 273). — Ajoutons encore quelques traits glanés par ci par là : « C'est parce que l'Occident est définitivement perdu pour Rome que celle-ci se tourne vers l'Orient pour le conquérir avec le rite oriental ; celui-ci est contraire à la vraie union, dans la vérité et la charité, car d'une part il ignore le vrai caractère de l'Orthodoxie, et de l'autre il est animé d'un amour cruel et destructeur envers elle (*Amour destructeur* est le titre du ch. VII), à un moment où elle traverse des épreuves inouïes en Russie ; le Rite divise donc au lieu d'unir et veut enlever à la Russie son âme. En Pologne, de plus, il était contraire aux intérêts du pays et se faisait à l'aide d'aventuriers dont les intérêts matériels n'étaient que trop évidents. Malgré l'échec du rite en Pologne, sa politique va continuer et son centre est transporté au Canada. La lutte contre lui est un devoir sacré pour les Orthodoxes et *a fortiori* pour les Slaves ». — Nonobstant ces affirmations massives et le plus souvent déplaisantes, on ne peut accuser l'A. de malveillance ou d'animosité envers l'Union entre l'Orthodoxie et le catholicisme. D'abord il se montre tout aussi opposé à la politique polonisatrice du métropolite Denys de Varsovie qu'au rite oriental, puis il reconnaît même à un endroit (p. 168) de la bonne volonté dans celui-ci. Ensuite, il considère que l'Union est la cause la plus urgente et la plus nécessaire à la chrétienté (p. 275), mais que le rite doit en être banni, à moins qu'on ne le comprenne plutôt comme une réforme de l'Église catholique dans un esprit orthodoxe (p. 159 et 227) que comme un instrument missionnaire pour

soumettre et défigurer la Russie. Le travail unioniste doit être un travail dans l'humilité et la pénitence, comprendre tout un côté culturel et théologique (le travail des « Irénikoncy » d'Amay est cité élogieusement et des détails curieux sont donnés sur la suppression « définitive » de l'œuvre en 1932, p. 202-203 !) mais c'est à l'Église catholique de prendre les devants (p. 161). En Pologne ce travail aurait dû être une collaboration amicale dans la lutte contre l'athéisme bolchévique. L'A. reconnaît enfin la sincérité de certaines conversions de l'Orthodoxie au catholicisme (p. 68). S'il fallait juger M. N., je dirais plutôt qu'il est simplement un nationaliste russe d'ancien régime qui a des préjugés indéracinables sur l'incompatibilité du catholicisme avec la tradition spirituelle russe et, par contre, sur l'identification de celui-là avec la tradition polonaise ; qu'il a un esprit critique très peu développé, des notions plus qu'élémentaires sur ce qu'est l'Église du Christ et ses rites (v. p. ex. les affirmations des pp. 110 et 165), et que, malgré ses prétentions dogmatiques il ne sait ce qu'est un jugement de Foi et une obéissance de Foi (tout en accusant, on s'en souvient, l'apostolat catholique unioniste d'ignorer le dogme).

Le livre fourmille de fautes qui ne sont pas toutes des coquilles (rien que dans la transcription des noms propres, par-ci, par-là, il est, comme diraient les Russes, *bezgramotnyj*, « illettré »). On est tout étonné — c'est là certainement le plus surprenant de la lecture — d'en trouver l'éloge *scientifique* dans la Préface du R. P. Cyprien Kern, lequel se dit d'ailleurs adhérer pleinement aux thèses sur le rite oriental. — J'ai tâché de faire un compte-rendu objectif. La faiblesse des thèses fondamentales de M. N. manifestement tendancieuses (lui qui critique le caractère tendancieux de certains ouvrages catholiques, p. 165, devrait faire un examen de conscience sur ce point) saute aux yeux de tout lecteur non prévenu. Ainsi, faut-il rappeler que le Rite oriental n'est pas *étranger* pour l'Église et qu'il n'y a pas de communauté chrétienne qui soit un « bercail étranger » pour l'évêque de Rome ? Quant à ses thèses secondaires, d'ordre psychologique ou historique, un catholique pourrait en faire parfois son profit et le juge impartial qu'est l'histoire l'y aidera. On n'y rencontre pas l'hypothèse que je fis moi-même dans la *Méthode irénique* (Irénikon, 1938, p. 152 suiv.), à laquelle je me permets de renvoyer celui que cela pourrait intéresser.

D. C. Lialine.

Métropolite Euloge. — Le Chemin de ma Vie. (Souvenirs édités par T. Manouchina), en russe. Paris, YMCA, 1947 ; gr. in-8, 678 p.

Faisant preuve d'une mémoire enviable, le métropolite Euloge (Georgievskij) avait, dès avant 1940, retracé le récit détaillé de sa vie en présence d'une secrétaire. Celle-ci a, en quelques pages finales, complété cette biographie qu'elle dut tenir secrète jusqu'après la mort de l'évêque, survenue à Paris en 1946. On peut se demander si cette publication n'est pas prématurée : ce livre contient en effet un certain nombre de jugements

sur des personnes encore en vie et susceptibles de se formaliser. Parlant de son enfance, Mgr Euloge dit : « J'étais un gamin nerveux et impressionnable » (p. 15). Ces caractéristiques lui sont demeurées : il est surprenant de voir avec quelle facilité il étiquette les choses et les hommes. C'est un volume où les impressions instantanées abondent, ce qui, du reste, fait son charme. La société russe du début de ce siècle y apparaît sous une lumière fort vive. On y sent déjà gronder la révolution prochaine. Ayant fait partie de la Douma, Mgr Euloge nous introduit dans l'atmosphère de ces assemblées mouvementées et nous les fait vivre devant nos yeux. Comme évêque de Cholm, il manifestait une vive et constante opposition aux « uniates ». Aussi quelle fut sa consternation lorsque le 17 avril 1905 fut proclamée la liberté de conscience ! (p. 150). — Touchant et un peu effrayant aussi l'aveu qu'il fit à la fin de sa vie et que nous rapporte T. Manouchina : « Oui..., vivre dans sa patrie, travailler pour elle, rentrer ! Notre Église russe était et est une Église nationale et pour ma part, je ne puis pas vaincre la chair et le sang. Je ne puis pas vivre dans l'idéal chrétien suprême... et je le regrette, je ne le peux... » (p. 673). On connaît le désarroi qu'a suscité cette attitude au sein de l'émigration russe en France durant les années 1944 à 1946. Ce même « nationalisme ecclésiastique » vers lequel Mgr Euloge tâchait aussi d'entraîner son troupeau (p. 669) défigure en maints endroits cette vie, par ailleurs si remplie de zèle pastoral. Et cependant le métropolite Euloge était un des rares prélats de l'ancienne hiérarchie russe qui s'ouvrait à l'œcuménisme : il désavoua l'attitude négative de l'Église russe envers le Mouvement chrétien de la jeunesse (Y. M. C. A.) qui fut regardé comme sectaire, et assistait déjà à ses réunions du temps où il était encore en Russie (p. 283). En 1912 il fit la connaissance de quelques représentants de l'Église anglicane et s'intéressa au rapprochement avec celle-ci (p. 217). En 1920, il assistera à la conférence œcuménique de Genève (ses réflexions sur l'abstention de Rome sont primaires, p. 369). Son ignorance des langues étrangères constituait pour lui un sérieux obstacle à sa participation ultérieure à l'œcuménisme (p. 577). Quant à son activité en France, il est intéressant de noter combien Mgr Euloge regretta, devant le désordre qu'il constata dans la paroisse parisienne, le principe de *sobornost* introduit par le Concile de Moscou, et selon lequel les laïcs participent directement à la direction des affaires ecclésiastiques (p. 411). L'ouvrage nous expose en détail les déboires rencontrés avec les diverses paroisses d'Allemagne, de France, d'Angleterre — les malentendus avec les Karlovciens — l'échec de l'organisation d'une vie monastique, tant pour les hommes que pour les femmes. Mgr Euloge témoigne dans toutes ses descriptions d'un besoin constant de mêler l'ombre à la lumière, s'arrêtant peut-être trop aux petits détails de la vie quotidienne des humains. Pour celui qui désire connaître l'ancienne société russe, la période douloureuse de la révolution et la vie de l'émigration, ce livre constitue cependant une mine de renseignements et de réflexions instructives (par ex. sur la coutume encore actuellement en vigueur en URSS de trans-

férer fréquemment les évêques d'un siège à un autre, coutume que Mgr Euloge regarde comme anticanonique et nuisible ; p. 126, 134, 311). Signalons enfin que le Cardinal Mercier reçoit dans ce livre un splendide hommage (p. 575-576). D. T. STROTMANN.

Dr. Konrad Algermissen. — Konfessionskunde. Celle, Giesel, 1950 ; gr. in-8, XVI-910 p., DM. 33.

Les événements politiques et ecclésiastiques survenus depuis 1939, date de la dernière édition allemande (cf. *Irénikon* 17 (1940) 157) ont amené l'A. à refondre complètement ce manuel si apprécié dans le monde entier. Son éloge n'est plus à faire. Pour éviter des répétitions inutiles, il a condensé, dans une synthèse claire et comparative, les doctrines des Églises chrétiennes. D'autre part il a tenu compte davantage de la genèse, du développement et de l'esprit des doctrines, du grand progrès des dernières années dans l'ecclésiologie et des précisions du magistère et aussi du mouvement vers l'*Una Sancta* de toutes les confessions sous les devises de : *Einander-vergeben, einander-verstehen, einander-lieben* auxquelles s'ajoute maintenant aussi : *mit-einander-beten*. La situation des différentes Églises a été mise au jour jusqu'à la date de l'apparition du livre ; l'on peut toutefois regretter que l'A. n'ait pas pu encore avoir accès comme il aurait fallu aux résultats des travaux qui depuis 1940 ont paru en dehors des pays de langue allemande ; cela se remarque par exemple à la façon dont Photius a été traité (p. 400-402) ; puis on y retrouve aussi la vieille légende occidentale d'après laquelle les moines cénobites orientaux vivent partout d'après la « Règle de S. Basile » (p. 479). Dans tout ce qui regarde les confessions non-catholiques, l'A. s'est laissé guider par un grand esprit d'objectivité : la charité se réjouit toujours de la vérité. C'est un heureux présage que l'A. puisse finir son livre par un paragraphe sur la compréhension mutuelle et un commentaire de l'instruction « Ecclesia catholica » du S[t] Office du 20 décembre 1949. D. I. D.

Imprimatur :

Namurci, die 15 jun. 1951.

P. BLAIMONT,
vic. gen.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*